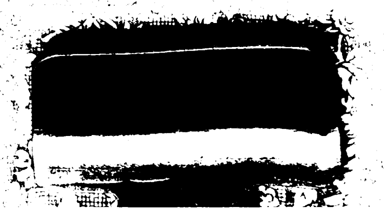
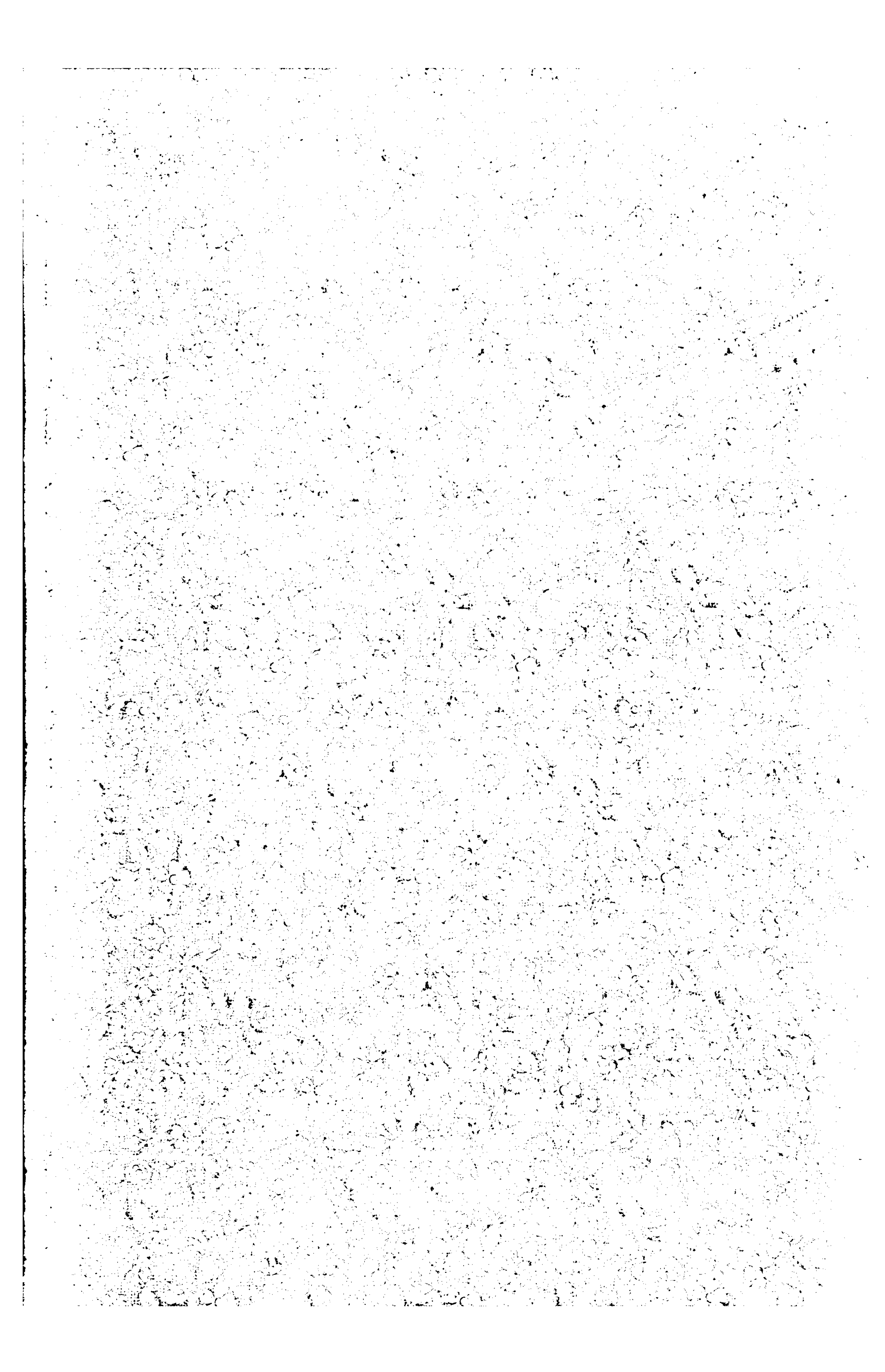

STORAGE
B 441541
DUPL


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE





STILISTIK, RHETORIK, POETIK

IN BEZUG AUF DIE

BIBLISCHE LITTERATUR

KOMPARATIVISCH

DARGESTELLT VON

ED. KÖNIG,

DR. PHIL. UND THEOL., ORDENTLICHER PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BONN.



LEIPZIG

DIETERICH'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

THEODOR WEICHER

1900.

Vorwort.

Schon manche Stellen meiner „Historisch-komparativen Syntax des Hebräischen“ und hauptsächlich deren Schluss deuteten darauf hin, dass ich noch eine weitere sprachliche Untersuchung folgen lassen wolle. Denn bei dem vieljährigen Sammeln des Materials, das namentlich in der Syntax vorgelegt worden ist, hatte ich zugleich auch solche Erscheinungen des sprachlichen Ausdrucks beobachtet, die gemäss der am Schluss der Syntax versuchten Grenzregulierung zwischen Syntax und Stilistik zur letzteren gehören. Diese Erscheinungen, wie z. B. Metonymie, Zeugma, Epizeuxis und Pleonasmus, sollten nach meinem ursprünglichen Plane in einem Anhang zur Syntax dargestellt werden. Aber für eine solche Art der Verwertung erwiesen sich die gesammelten Materialien als zu umfangreich.

Weil also die anfängliche Absicht aufzugeben und eine selbständige Darstellung der stilistischen Erscheinungen ins Auge zu fassen war, meinte ich, mir auch in Bezug auf die Vollständigkeit und die Disposition des darzubietenden Materials eine neue Aufgabe stellen zu müssen.

Deshalb begann ich gleich nach der Fertigstellung meiner Syntax, die kanonischen, apokryphischen und pseudepigraphischen Schriften des Alten Testaments, die Amarna-Tafeln, den Mesastein und andere epigraphische Denkmäler, auch Teile des neuhebräischen und neutestamentlichen Schrifttums noch einmal in Bezug auf stilistische Erscheinungen zu durchmustern. Ferner unternahm ich es, die Arbeiten, die sich mit dem Stil der ebenerwähnten Litteraturgebiete sowie mit der Rhetorik der Araber, der Griechen, der Römer und neuerer Völker beschäftigen, einem vergleichenden Studium zu unterwerfen. Endlich bemühte ich mich, das Urteil über die Quellen des Rhythmus der althebräischen Litteratur, das ich mir schon bei der wiederholten Ausarbeitung der einleitenden Vorträge zur Psalmenerklärung gebildet hatte, noch einmal an der Hand der Thatsachen zu prüfen, es mit den neueren

Theorien über die „Metrik“ der Hebräer zu vergleichen und den wahrscheinlichsten Sachverhalt zu entdecken.

Nun galt es, das so vervollständigte Material in einer solchen Weise darzustellen, die dem wirklichen Werden und Wesen der stilistischen Phänomene entspricht. Deshalb habe ich mir das Ziel gesteckt, die Stilerscheinungen aus ihren psychologischen Quellpunkten abzuleiten und als ein innerlich zusammenhängendes Ganze zur Anschauung zu bringen. So habe ich denn einen einheitlichen Aufbau zu errichten gestrebt, worin auch die Erscheinungen der Sprachverwendung, die sonst in der Rhetorik und Poetik betrachtet werden, als lebendige Glieder eines organischen Ganzen auftreten.

Mit dieser Darstellung meint aber der Unterzeichnete ein zeitgemässes Werk unternommen zu haben. Denn nachdem die syntaktischen Grundgesetze der hebräischen Sprache dank der historischen und komparativen Sprachwissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts eine immer hellere Beleuchtung erfahren hatten, war es natürlich, sich die weitere Aufgabe zu stellen, die stilistischen Eigenheiten der Darstellung bei den Autoren des althebräischen Schrifttums zu sammeln, sie in das Licht der geschichtlichen Entwicklung zu rücken und durch Beibringung von Parallelen, die von andern semitischen und von indogermanischen Litteraturen geboten werden, aus ihrer Isoliertheit zu befreien, sie auch aus ihren wahren Motiven herzuleiten und in ihrem innersten Zusammenhang zu durchschauen. Speziell aber dürfte auch der Teil meines Buches, der sich auf die „Poetik“ bezieht, im gegenwärtigen Stadium der alttestamentlichen Forschung einem wahren Bedürfnis entsprechen. Denn die Frage nach dem Wesen des Rhythmus der althebräischen und daran angrenzenden Darstellungen, die Frage nach der Möglichkeit, ein „Metrum“ in der althebräischen Litteratur ausfindig zu machen, und die Frage nach der Bedeutung der „Metrik“ für die alttestamentliche Textkritik müssen jetzt geradezu brennende genannt werden.

Von der Meinung, die soeben bezeichneten Aufgaben und Fragen alle vollkommen gelöst zu haben, ist der Unterzeichnete weit entfernt. Aber vielleicht darf er doch die Hoffnung hegen, sowohl für die Erkenntnis der einzelnen stilistischen Erscheinungen als auch für ihre Gruppierung und lebensvolle Verknüpfung einen Fortschritt angebahnt zu haben.

Bonn, den 11. Juni 1900.

Ed. König.

Übersicht des Inhalts.

Dritter Hauptteil.

Die ästhetische Sphäre des Seelenlebens und die Stilbeschaffenheit.

Einleitung.

1. Über Stil und Stilistik. Schon am Schlusse meiner Syntax habe ich gesagt, dass die in der Sprachverwendung hervortretenden Erscheinungen, welche in der psychologischen Eigenart des betreffenden Schriftstellers ihren Quellpunkt besitzen, nicht mehr zum Gebiete der Syntax gehören. Denn schon z. B. der häufigere oder seltenere Gebrauch kurzer oder langer, einfacher oder mehrfach zusammengesetzter Sätze wird nicht mehr durch die syntaktischen Prinzipien der betreffenden Sprache bedingt, sondern fliesst aus der seelischen Eigenart des einzelnen Autors. Ebenso gehört die Verwendung glatt verlaufender oder anakoluthischer Sätze zum eigentümlichen Charakter der Darstellung des betreffenden Schriftstellers, oder höchstens zur Gewohnheit der betreffenden Litteraturperiode. Wird demnach die sprachliche Darstellungsweise durch die unbewusste Geistesart des einzelnen Autors, oder durch den unwillkürlichen Einfluss des Sprachgebrauches seiner Zeit bestimmt, so sind an der vollen Ausgestaltung ihres Gepräges auch noch beabsichtigte Momente beteiligt. Diese liegen in dem Gegenstand und dem Zwecke des betreffenden Litteraturproduktes.

Quellpunkte des Sprachstiles.

Alle sprachlichen Darstellungen scheinen mir aber nach ihrem Gegenstand und nach ihrer Beziehung zu den menschlichen Seelenthätigkeiten in folgende fünf Gruppen zerlegt werden zu können: a) die Erzählung, b) die Beschreibung und die davon nur durch ihren detaillierenden Charakter sich unterscheidende Schilderung, c) die Abhandlung, d) die Rede und e) die geniessende, feiernde Betrachtung. Denn die Erzählung stellt ein einmaliges Ereignis dar. Die Beschreibung und Schilderung malen in gröberen oder feineren Strichen den Verlauf eines häufig oder regelmässig wiederkehrenden

Vorganges (z. B. „das Erdbeben", oder „den Sonnenaufgang"), oder einen Zustand. Diese beiden ersten Hauptarten der sprachlichen Darstellung beschäftigen wesentlich die *wahrnehmende* Thätigkeit des Menschen. Ferner die Abhandlung, wovon der Dialog eine besondere Unterart bildet, beweist oder widerlegt eine Behauptung und wendet sich also an die *urteilende* Geistesthätigkeit. Sodann die Rede strebt, auf die *Willens*sphäre des Menschen einzuwirken. Endlich die Betrachtung, wozu wesentlich auch der Monolog gehört, bringt die *Gefühle* der Freude oder des Missbehagens zum Ausdruck, die beim Anschauen einer Erscheinung oder eines Vorganges die Brust des betrachtenden Subjektes durchströmen. Nicht selten finden sich übrigens in einem Litteraturprodukt zwei oder mehrere dieser fünf Darstellungsarten verbunden, wie z. B. im Briefe oder im Drama.

Die sprachliche Ausdrucksweise gestaltet sich nun naturgemäss anders, je nachdem eine Darstellung bloss in Erzählung, Beschreibung und Erörterung das Wahrnehmungs- und Urteilsvermögen der Seele beschäftigen will, oder in der Rede hauptsächlich auch die Willenssphäre zu neuen Entschlüssen anzufeuern sucht, oder endlich in feiernder Betrachtung auch ein Echo und Quell von Gefühlsbewegungen sein möchte. Ausserdem mussten mit der Wahl der poetischen Form, dieser schriftstellerischen Kunstform κατ' ἐξοχήν, sich in psychologisch erklärlicher Weise auch manche Nüancierungen der Darstellungsart verknüpfen.

Begriff von Sprachstil.

Die aus diesen teils mehr verborgenen und teils mehr offenbaren Quellen hervorfliessenden Charakterzüge der Sprachverwendung, die uns aus einem litterarischen Erzeugnis entgegentreten, werden als der *Stil* desselben bezeichnet.

Faktoren und Hauptarten des Sprachstiles.

Die so bezeichnete Eigenart der Sprachverwendung zeigt sich naturgemäss teils in der *Auswahl* von sprachlichen Materialien, die an einem Litteraturprodukt beobachtet wird, und teils in der Gruppierung der ausgewählten Sprachmaterialien. Je nachdem nun die Darstellungsart eines litterarischen Erzeugnisses die nächstliegenden Elemente des Sprachschatzes und die gewöhnliche Art ihrer Verbindung bevorzugt, oder in beiden Beziehungen eindrucksvollere Nüancen erstrebt, entsteht ein *niederer* und ein *höherer* Sprachstil. Leicht schritt man dann dazu fort, noch einen mittleren Stil

zu unterscheiden und von einem genus dicendi tenue, einem genus dicendi mediocre und einem genus dicendi sublime zu sprechen.[1])

Stilistik.

Die Lehre vom Sprachstil umfasst demnach auch die Erörterung der Darstellungsbesonderheiten des Redners und Dichters. Wie nun schon deshalb die Stilistik als ein umfassendes Gesamtgebiet betrachtet werden kann, so empfiehlt sich auch aus zwei anderen Gesichtspunkten die einheitliche Betrachtung des guten und des schlechten, des niederen und des höheren Sprachstiles. Denn erstens sind die Eigenschaften der gewöhnlichen und der höheren Ausdrucksweise schon insofern nicht vollständig getrennt, als manches Mittel der sprachlichen Darstellungsarten, welches ursprünglich dem höheren Stil angehört hat, durch die Entwickelung des Sprachgebrauches zu einem unbewussten Ausdrucksmittel des gewöhnlichen Stiles geworden ist. So ist es z. B. bei manchen Metonymien. Zweitens wird erst dann ein voller Einblick in die Entstehung und den Zusammenhang der stilistischen Erscheinungen eröffnet, wenn teils die Eigenschaften des gewöhnlichen, aber guten Stiles, teils die Fehler des schlechten und die besonderen Mittel des höheren Stiles auf ihre psychologischen Quellpunkte zurückgeführt werden. Denn dabei wird es sich zeigen, dass die Eigenschaften und Mittel der erwähnten Stilarten teils auf normaler Wirkung und teils auf Vernachlässigung oder hochgradiger Beachtung der gleichen seelischen Prozesse beruhen. Deshalb will ich einen Versuch machen, eine organische Verknüpfung der Lehre vom gewöhnlichen und höheren Stile vorzulegen und so einen einheitlichen Aufbau der Darlegungen auszuführen, die in die drei Gebiete der Stilistik im engeren Sinne, der Rhetorik und Poetik getrennt werden könnten.

Disposition der Stilistik.

2. Disposition der Stilistik. Bei ihrer Disponierung dürfte man am besten davon ausgehen, dass man die Eigenschaften festzustellen unternimmt, die der gute Sprachstil nach den Forderungen des menschlichen Geistes besitzen muss.

Nun zunächst was die Form anlangt, so fordert die urteilende Funktion der Seele Deutlichkeit des einzelnen Ausdruckes bis

[1]) Vgl. z. B. Joh. Aug. Ernesti, Initia doctrinae solidioris (ed. V.), und zwar die initia rhetorica, Cap. VI: de generibus dicendi (191 ss.). Bei den Griechen werden die drei Stilarten als *χαρακτῆρες τῶν λόγων, τὰ καλούμενα πλάσματα*, oder als *εἴδη συνθέσεως* erwähnt (Volkmann, Die Rhetorik der Griechen und Römer 457).

zur plastischen Anschaulichkeit und Klarheit der Wechselbeziehung der Redebestandteile. Ferner die Forderungen des teils zäh festhaltenden und teils kraftvoll vorwärts strebenden Willens erfüllt der Sprachstil durch folgende Eigenschaften: durch emphatische Setzung der Satzbestandteile, durch Knappheit des Ausdruckes, die jedes unmotivierte Stehenbleiben im Gedankengange verhindert, und durch positive Bewegtheit, nämlich Abwechselung und Lebhaftigkeit der Darstellungsweise. Endlich dem Anspruche des Gefühls wird der Sprachstil gerecht, wenn er ästhetische Gefälligkeit, d. h. Schönheit und Wohllaut, besitzt.

Ferner vom formell-inhaltlichen Gesichtspunkte aus betrachtet, hängt die Trefflichkeit des Sprachstiles von der Geordnetheit der Auseinandersetzung ab. Fasst man endlich die rein inhaltliche Seite einer Darstellung ins Auge, so wird die gute Beschaffenheit des Sprachstiles durch die Vollständigkeit und die Wahrheit des in der betreffenden Darstellung entfalteten Materiales bedingt.

Diese von mir aus der Natur der Sache abgeleitete Anordnung der Eigenschaften eines guten Sprachstiles setze ich zunächst der grossenteils atomistischen Nebeneinanderstellung gegenüber, in der die arabische Rhetorik die Eigentümlichkeiten des Stiles aufzuzählen pflegt (vgl. Mehren, Die Rhetorik der Araber 1853). Übrigens pflegen auch die arabischen Rhetoriker die Metapher und die Metonymie im zweiten Hauptteile, aber die sogenannten Form- und Sinnfiguren im dritten Hauptteile ihres dreiteiligen Systems zu behandeln. Also wird auch bei ihnen z. B. die Metonymie vor der Sinnfigur erörtert, und in der That hängen beide Mittel des höheren Stiles nicht innerlich untereinander zusammen, so sehr es auch nach dem Ausdruck „Sinnfiguren“, mit dem „figurae sententiae“ ersetzt zu werden pflegt, der Fall zu sein scheint. — Auch R. Volkmann befolgt in seinem Werke „Die Rhetorik der Griechen und Römer“ (2. Aufl. 1874) nur die äusserliche Aneinanderreihung, dass er zuerst von der Korrektheit, Deutlichkeit und Angemessenheit als den Grunderfordernissen der sprachlichen Darstellung, zweitens vom Schmuck der Rede und drittens von der Komposition handelt. Auch hat G. Gerber in seinem Buche „Die Sprache als Kunst“ (2. Aufl. 1885) die Erscheinungen des Sprachgebrauches nicht nach künstlerischen und nicht einmal nach psychologischen Motiven neu geordnet, sondern wesentlich vom lexikalisch-grammatischen Gesichtspunkte aus behandelt. Denn er bespricht „A. das Wort, betrachtet nach seiner Bedeutung und deren Wandel; d. h. von den Tropen“ (1 308 ff.); „B. das Wort, betrachtet nach seinem Lautkörper; von den grammatischen Figuren phonetischer Art“ (1 363 ff.: Hiatus, Gleich-

klänge etc.); „C. das Wort, betrachtet in seinen Beziehungen; von den syntaktisch-grammatischen Figuren" (1 430 ff.: Pleonasmus, Ellipse, Enallage); ferner als „ästhetische Figuren" die Synekdoche, die Metonymie und die Metapher (2 31 ff.), weiter als „phonetische Figuren" die Onomatopöie, den Gleichklang und die Euphonie" (114 ff.), „die Wortfiguren" (175 ff.) und „die Sinnfiguren" (236—324).

Ich meine nun, dass die Materialien, die den Stil der hebräischen und vieler mit ihnen verwandten Litteraturdenkmäler charakterisieren, am besten so entfaltet werden, dass gezeigt wird, wie nach ihnen die Eigenschaften und Mittel eines guten Sprachstiles teils in normaler Weise erstrebt und verwendet und teils vernachlässigt worden sind. Nur wird die Beurteilung des Grades, in welchem die oben erwähnten formell-inhaltlichen und rein inhaltlichen Eigenschaften eines vollendeten Litteraturdenkmales dem hebräischen und dem zunächst mit ihm zu vergleichenden Schrifttum zukommen, besser der litterarischen und historischen Kritik überlassen werden.

Erster Hauptteil.

Die intellektuelle Sphäre des Seelenlebens und die Stilbeschaffenheit.

Die ersten Grundanforderungen an die menschliche Ausdrucksweise erschallen aus der rezeptiven und urteilenden Sphäre des menschlichen Geisteslebens, denn an sie wird menschliche Rede in erster Linie gerichtet, und die allererste Forderung verlangt Deutlichkeit des einzelnen Ausdruckes. Es ist dies die nächste Konsequenz davon, dass Artikuliertheit die Grunddifferenz tierischer und menschlicher Stimmlaute bildet.

Erstens: die Deutlichkeit des einzelnen Ausdruckes als Faktor der Stilbeschaffenheit.

Normale Deutlichkeit.

I. Die Grundlagen der normalen Deutlichkeit des einzelnen Ausdruckes sind a) dessen eigene positive Bestimmtheit und b) seine allgemeine Bekanntheit. Diese Faktoren der Deutlichkeit des einzelnen Ausdruckes werden dadurch in das vollste Licht gerückt werden, dass ihre Gegensätze dargestellt und als eine dunkle Folie verwendet werden.

Mangel an Deutlichkeit.

II. Der Mangel an Deutlichkeit des einzelnen Ausdruckes ist teils mehr oder weniger unvermeidbar und teils eine Folge der Nachlässigkeit des Autors.

Homonyme.

1. Die Existenz von Homonymen macht einen Mangel an Deutlichkeit der Ausdrucksweise fast unvermeidbar.

Zu den Homonymen sind manchmal auch solche Ausdrücke gerechnet worden, die sicher oder wahrscheinlich nicht ganz gleichlautend waren. Denn חֵמָה (Glut: Gn 27 44 etc.) und חֵמָה (Dickmilch: Hi 29 6†), die von Böttcher § 536 als Homonyme aufgeführt wurden,

hatten einen verschiedenen Guttural und lauteten also *chēmā* und *khēmā*. Denn jenem Worte entspricht das arabische *ḥumatun* (Gift), diesem das assyrische *ḫimêtu* („Butter“ nach Delitzsch, Assyr. HWB 1896 280 b), und wenn auch das arabische *ḫamā* (خما), das statt حما bei Gesenius[13] gemeint ist, „nicht ganz sicher“ ist, so wird es doch durch *ḫamma* (خَمَّ, corrupta fuit foetuitque caro) gestützt. Ebenso kann bei שֶׁבֶר (? Ausbruch ϰ. ἑ., cf. Ps 104 14 b = Brotfrucht, Getreide: Gn 42 1 ff. 43 2 44 2 47 14 Am 8 5 Neh 10 32†) und שֶׁבֶר (Bruch) die vokalische Aussprache etwas modifiziert gewesen sein, so oft das Wort den letzteren Sinn ausprägen sollte. Wenigstens kommt für die Bezeichnung von „Bruch“ neben dem erwähnten *šèber*, auch das wahrscheinlich ursprünglichere שֵׁבֶר, also *šéber*, dreimal (Jes 30 14 65 14 Am 6 6) vor (cf. Lgb. 2 22).

Dies sind Beispiele, durch welche daran erinnert werden soll, dass bei der Aufstellung von Homonymen die konsonantischen und die vokalischen Verhältnisse der betreffenden Ausdrücke genau untersucht werden müssen. Aber auch wenn dies geschieht, wird eine grosse Zahl von Homonymen im Sprachschatz des Althebräischen konstatiert werden müssen. Denn sie finden sich nicht nur im Bereiche der aus Deutewurzeln entstandenen Sprachelemente, wie הֵנָּה (*eae* und *huc*), oder הֵן (*ecce* und *si*), sondern auch im Gebiete der aus Begriffswurzeln erwachsenen Wörter, wie z. B. אֶלֶף „Rind“ und „Verbindung, Sippschaft“ etc. bezeichnet, oder wie z. B. קָרָא und קָרָה durch die Geschichte des Lautprozesses gleichklingend geworden sind.

Die so entstandenen zahlreichen Homonyme des hebräischen Sprachschatzes erzeugten eine grosse Gefahr für die Deutlichkeit des Ausdruckes. Oder sind nicht *qôrē'* „Rebhuhn“ und *qôrē'* „Rufer“ in Ri 15 18 f. vermischt? Man denke ferner an die Verlegenheit, die durch יַעַר 1 S 14 25 f. (Syntax 187, Anm. 2) hervorgerufen worden ist und die in δρυμὸς ἦν μελισσῶνος ihren drastischen Ausdruck gefunden hat! Überdies aber liegt in Ps 102 8 Jes 26 17 und Hi 3 16 kein irgendwie giltiger Anlass, mit B. Jacob (ZATW 1898 293) ein mit היה „fuit“ homonymes „היה, wimmern, schreien“ vorauszusetzen.

Auf die Entstehungs**art** der Homonyme kommt es hier nicht an. Übrigens aber habe ich schon 1874 in „Gedanke, Laut und Accent als die drei Faktoren der Sprachbildung“, S. 27 die Ansicht ausgesprochen, dass z. B. bei סכל (einsichtig sein) und אִסְתַּכַּל (thöricht sein) die erstere Bedeutung durch eine Art von Ironie in ihr Gegenteil umgesetzt worden sein könne. Mit der Theorie aber, dass einfach nach dem Hegel'schen „Die Grundlage aller Bestimmtheit ist die Negation“ eine Lautgruppe einen Sinn und dessen „Gegensinn“ habe bezeichnen können (E. Landau, Die gegensinnigen Wörter im Alt- und Neuhebräischen 1896), vermag ich mich nicht zu befreunden.

Archaismen.

2. Aber schon nicht unvermeidbar ist die Undeutlichkeit des Ausdruckes, die durch den Gebrauch von Archaismen und Neologismen, von seltenen oder fremdsprachigen Formen herbeigeführt wird.

Neologismen.

Der fremde Beurteiler einer Litteratur, wie der althebräischen, kann allerdings nicht mit absoluter Sicherheit wissen, welche Sprachbestandteile für den betreffenden Autor zu alt, oder zu neu waren, als dass er sie verwenden konnte, ohne die Deutlichkeit seiner Darstellung zu gefährden. Ebenso steht es mit den selten auftretenden Sprachgebilden. Denn sogar wenn ein Wort oder eine Formation ein Hapaxgegramménon in der uns erhaltenen Litteratur wäre, würde es möglich sein, dass die betreffenden Formen in der lebenden Sprache relativ häufig auftraten. Wesentlich ebenso liegt die Sache in Bezug auf die fremdsprachigen Wörter. Denn obgleich die entschiedenen Aramaismen sich vom echthebräischen Sprachgut bestimmt abheben und bloss den späteren Schriften angehören, so kann doch von niemandem hinterher behauptet werden, dass die betreffenden fremdsprachigen Formen nicht auch den Zeitgenossen bekannt waren, also die Deutlichkeit des Ausdruckes nicht hinderten. Nur wer ein Stadium der betreffenden Litteraturentwickelung selbst mit durchlebt, kann sicher beurteilen, inwieweit die Deutlichkeit einer Darstellung durch die Wahl veralteter, oder neugebildeter, gesuchter, oder fremdländischer Ausdrücke beeinträchtigt wird.

Solche Urteile sind auch schon z. B. von den Arabern gefällt worden. Denn nach ihnen ist ein einzelnes Wort فصيح (*faṣîḥun*), wenn es „kein fremdes und seltenes Wort“ ist (Mehren 16). Ferner bei den Römern machte Augustus (Suet., Octavius, cap. 86) dem Tiberius Vorwürfe „et exoletas interdum et reconditas voces aucupanti“ (vgl. weiter bei Volkmann 350f.; Gerber 1 393 ff.).

Akyrologie.

Fast ebenso schwer ist es für den ausserhalb des lebendigen Sprachgebrauches Stehenden, die Undeutlichkeit zu beurteilen, welche aus der sogenannten *ἀκυρολογία* (*κατάχρησις* oder abusio [Volkmann 338 363]) entspringen kann. Allerdings ist ein Urteil dann möglich, wenn z. B. *parricida*, das ja zweifellos zuerst nur den Vatermörder bezeichnete, auch zur Benennung des Brudermörders gebraucht wurde, oder wenn man אב „Vater“ auch zur Bezeichnung des Grossvaters oder des Ahnen verwendete (Gn 28 13 32 10 2S 9 7 19 28 1K 15 11 13 2K 14 3 etc.; zu Dn 5 11 13 18 22 vgl. aber meine „Einleitung“ 389 und zu אם „Grossmutter“ 1K 15 10 13 vgl. vielmehr 2Ch 13 2!), wie בן „Sohn“ auch den „Enkel“ (Gn 29 5 2S 19 25 2K 9 20 Esr 5 1, cf. Sach 1 1) und

בת „Tochter" auch die „Enkelin" (Gn 24 48 36 2 14), oder בן auch den „Urenkel" (Jos 7 21 gemäss V. 1) bezeichnen musste. Ebenso kann auch der, welcher ausserhalb des lebendigen Sprachgebrauches steht, die Akyrologie beurteilen, die darin liegt, dass Virgil, Aeneis 4 419 „tantum sperare dolorem" sagte (Gerber 1 334*). Aber über die abusio, die nach Cicero, De oratore 3, § 169 in „grandis oratio pro longa, minutus animus pro parvo" liegt, könnte der dem lebendigen Sprachgebrauch fern Stehende schwerlich urteilen.

Amphibolie.

3. Zweideutigkeit des Ausdruckes lässt sich nur dann entschuldigen, wenn sie a) ein in der Verlegenheit gewähltes, oder b) ein geistreiches Mittel ist, den Ausdruck vielsagend zu machen.

orakelhaft.

a) Zur notgedrungenen Verwendung einer ἀμφιβολία gehört die mehrdeutige Ausdrucksweise, die häufig von den Orakeln gebraucht wurde. Ein Beispiel ist die doppelsinnige Verwendung des Wortes ἡμίονος in jenem Ausspruch, den Krösus zu Delphi empfing (Herodot 1 55), und von „mater" in „Imperium summum Romae habebit, qui vestrum primus, o iuvenes, osculum *matri* tulerit" (Livius 1 56).

Ein halbbewusstes, vom sozusagen hellseherischen Sprachgebrauch gewähltes Beispiel der Zweideutigkeit dürfte doch in dem לחם von Ri 7 13 liegen, das als חֶרֶב וגו׳ 14 gedeutet worden ist. Bei jenem לחם wird darnach doch wohl an לחם 5 8a, לְחַם etc. (Ps 35 1b 56 2f.), נלחם und מלחמה gedacht sein. Auf dem Verhältnis des Gerstenbrotes zu den ackerbautreibenden Israeliten (Bertheau, KEHB; Moore, ICC und Budde, KHC z. St.) liegt nach der in V. 14 gegebenen Deutung nicht der Accent. Eine ideelle Wechselbeziehung des Traumes und seiner Deutung ist aber vorauszusetzen, ohne dass deshalb (Öttli, KC z. St.) der Traum für die Erdichtung eines reflektierenden Erzählers gehalten würde.

b) Ein Beispiel des beabsichtigten Gebrauches einer Amphibolie (arabisch: *taugîhun*, eigentlich: das Gesichterzeigen) führt Mehren 122 f. an, indem der über einen Einäugigen ausgesprochene Satz „Mögen seine beiden Augen einander gleich sein!" einen Glückwunsch, oder eine Verwünschung enthalten kann. Solche „ambiguitas" oder „dilogia" findet sich „saepe apud Ciceronem, nominatim in epistolis ad Trebatium" (Ernesti 152).

ambiguitas.

dilogia.

Beispiele aus dem Hebräischen sind folgende: „Die Hälfte des Stammes Manasse" (Jos 13 7b), welche östlich vom Jordan angesiedelt wurde, wird am Anfang von 8a als die westlich vom Jordan wohnende Hälfte aufgefasst, wie wenn der Erzähler diese

erwähnt gehabt hätte (Qi. 52 a: כאלו זכרו). Beide Hälften hatten in dem wirklichen Schlusswort von 7 b ihr verknüpfendes Band. — בְּדֶרֶךְ Jes 10 24 b 26 b: in der Weise (Ex 14 8 b etc. s. u.), wie einstmals Ägypten, und auf dem Wege nach Ägypten. — Über זנח Hos 8 5 a s. w. u. — למשל Jo 2 17 soll doch wahrscheinlich den doppelten Sinn von „bekritteln“ und „beherrschen“ haben. — טוב Sir 3 31 a ist im moralischen und physischen Sinne gemeint.

Weiter sind hierher folgende Fälle der Dilogia, die Quintilian (Volkmann 408) *ἀντανάκλασις* nennt, zu stellen: שכם Gn 48 22; עירים Ri 10 4; בלחי החמור חמור וג׳ 15 16: entweder nach dem MT (Öttli, KC) „einen Haufen, (ja) zwei Haufen“ (cf. Peš.: acervas acervavi; Trg.: רְמֵיתִנּוּן דגורין; Moore, ICC: I heaped them all up; Budde, KHC), oder nach *ἐξαλείφων ἐξήλειφα αὐτούς* (LXX; Hier.: delevi eos) „ich habe sie tüchtig (חָמוֹר) geschunden“ (arab. *ḥámara*, scabit; van Doorninck, KÜ, Ges.[13]; Budde, KHC). — והנער נער 1 S 1 24 b sollte direkt hinter „in das Haus Jahwes“ wahrscheinlich heissen „und der Knabe war oder wurde [dort] Knappe“ (vgl. נער הכהן 2 13 15 18 etc.), freilich nicht הִיא יָנִיק, was durch 23 b verboten ist, oder „war noch jung“ (Ges.[13]). Wieweit aber der MT gegenüber der LXX original ist, bleibt fraglich. — In Jes 37 18 lautete unmöglich das Original „sie verödeten alle Länder, d. h. Völker (S. § 248 d), und deren Gebiet“ (Dathe 1 1343) trotz הם 19 a. Das Original war wahrscheinlich „alle Länder“ (ܠܟܠܗܘܢ ܐܬܪ̈ܘܬܐ), aber diese Hyperbel wurde hier, wo sie noch auffallender, als in 11 ‖ 2 K 19 11 war, zu את־הגוים (2 K 19 17; *τὰ ἔθνη* in cod. B) gemildert, dann wegen החריב durch ואת־ארצם (cod. A) vermehrt und endlich letzteres im spitzig ironischen Sinne von „samt (S. § 375 l) ihrem eigenen Land“ in die Parallelstelle Jes 37 18 übertragen. — In 58 10 ist „wenn du darreichest (cf. S. § 192 d 193 a) deine *Lust* und (dadurch) eine bekümmerte *Brust* befriedigst“ wahrscheinlicher, als das pleonastisch-tautologische „wenn du darreichest dein Brot etc.“, und *τὸν ἄρτον* kann aus 7 a stammen. — Einigermassen gehört hierher auch das doppelte בחר von 66 3 b 4 a, das zweifache הכנים Jr 7 18 f., die beiden ישוב 8 4 b (cf. 3 12 14 22 4 1); נִדְּמָה (Lgb. 1 327! Trg.: וְנִשְׁתּוֹק, Peš. ܘܢܫܬܘܩ, beides = et taceamus) 8 14 a und הֲדִמָּנוּ 14 b, דרור und ד׳ 34 17 a b; מטה Hes 7 10 b 11 a. Aber durchaus nicht gehört חקות und חקים Hes 20 24 f. hierher, als wenn letzteres Wort „divinae poenae“ (Dathe 1 1344) bezeichnete, was schon durch נתתי

ἀντανάκλασις.

widerlegt ist, das nach dem Kontext sich auf die Auszugszeit bezieht. Dagegen wieder דלתות 41 24 a bezeichnet Thürangel und Thürflügel. Wollte עצבים Hos 4 17 a auch auf „Schmerzen“ hindeuten?? Ferner מצור Sach 9 3 a dürfte Bollwerk und Einschliessung meinen (Stade, ZATW 1 48 f.). Vgl. מבצר־צר Jos 19 29 2 S 24 7. Auch in Ps 141 5 umschreibt das erstere ראש den Superlativ (S. § 309 g; Trg.: מְשַׁח רְבוּת קוּדְשָׁא; Dathe 1 1342; Bäthgen, HC), weil sonst der Übergang zum Kopf unvermittelt ist. Besonders deutlich liegt dilogia in הסירים תַּחַת הסִּיר Qh 7 6 vor. Beabsichtigte Dilogie mit Hilfe von Homonymen findet sich auch im **Arabischen** nach Fleischer 3 549. In Harîri's 37. Maqâme steht eine lange Reihe von Beispielen solchen Gebrauches der Homonyme, wie „Ich sah, wie mancher Brave zu Feigen (!) Zuflucht nahm, Die schirmten ihm das Leben, als Not im Lande war“ (vgl. weiter in Rückert's Abu Said, 4. Aufl. 268—272).

Aber nicht schliesst das ימין von Ps 142 4 a das שמאל, oder das יאריך von Pv 28 16, wo b ein warnendes Bild für a ist, ein ימות in sich, wie Qi. 52 a bei Besprechung von Jos 13 7 b 8 a meinte.

Wenig oder gar nicht begründet sind auch folgende Annahmen von Mehrdeutigkeit. Betreffs השיא Gn 3 13 ist in Bereschith rabba, Par. 19 a. E. bemerkt, dass es den Sinn von גירני „er (der *nachaš*) reizte mich“ (cf. Ps 89 23), den Sinn von חייבני „er machte mich schuldig“ (cf. Dt 24 10) und den Sinn von הטעני „er liess mich abirren“ (cf. 2 Ch 32 15) besitze. Zu וחלצה Dt 25 9 ist in Jebamoth 102 b bemerkt, es bezeichne מישלף (ein Herausreissen, cf Lv 14 40) und zugleich weise es hin auf זרוזי, habe also den Sinn von זרז „sich gürten, sich zum Kampfe rüsten“, wie החלצו von Nm 31 3. Vgl. weiter bei A. Berliner, Beiträge 58.

Eine Art von beabsichtigter dilogia findet sich auch in Ausdrücken, die weiter unten noch unter einem anderen Gesichtspunkte zu betrachten sind: עזב etc. Ex 23 5 Lv 26 32 a b Jos 6 18 Jes 16 9 b 10 b 26 11 28 10 13 29 2 a b 30 16 57 6 58 10 a Jr 11 17 23 33 b 38 f. Hes 44 12 Hos 8 11 Jo 1 10 f. Ps 74 19 Pv 19 16 21 23 24 10 Kl 2 6 Qh 4 1 b 10 4 Dn 11 22.

Rätsel. Eine vollständig beabsichtigte Dunkelheit der Ausdrucksweise bildet das Wesen der **Rätsel**, wie es auch durch die hebräische Benennung des Rätsels, חִידה d. h. Verknotung oder Verschlungenheit, ausgedrückt wird. Die alttestamentlichen Beispiele zerfallen in folgende Gruppen: a) die gewöhnlichen Rätsel, wie „Speise kam — gegen alle Erwartung — vom Fresser, und zwar süsse Speise von einem starken (Fresser)“ Ri 14 14. Die Lösung wurde wieder in eine

rätselhafte Frage (18a) eingekleidet (vgl. Aug. Wünsche, Die Rätselweisheit der Hebräer 1883). Mehren 132 verweist betreffs des *'ilghâz* oder *lughz* auf Harîri's 29. und 35. Maqâme (vgl. Rückert's Abu Said, 4. Aufl., p. 210—214. 248 ff). — b) Die Zahlenrätsel, wie „Sechs Dinge sind es, die Jahwe hasst, und sieben sind die Greuel seiner Seele" etc. Pv 6 16—19 30 15 ff. Sir 23 16 (*δύο εἴδη . . . καὶ τὸ τρίτον κτλ.*) 25 (cf. 1 f.) 27 f. 26 5 ff. 19 (cf. *πολλὰ ἐμίσησα κτλ.* 27 24 40 18—26) 50 25: בשני וג' והשלישית. Diese Rätselart wurde später מדה *Midda* genannt. Arabische Beispiele finden sich in Schultens' Gram. arab.: Sententiae arabicae, Nr. L, LIII, LXV, LXXXVI. Vgl. auch G. Jakob, Altarabische Parallelen (1891) 18. Ein Beispiel liest man auch im äthiopischen „Buch der Philosophen" (Dillmann, Chrestomathia aeth., p. 43): „Zwei Dinge etc." Vielleicht beide Arten von Rätseln wollte die Königin von Šeba' dem Salomo vorlegen (1 K 10 1 2 Ch 9 1). Eine Art Buchstabenrätsel findet sich in ששך = בבל Jr 25 26 und לב קמי = כשדים 51 1 (über 'Athbasch vgl. weiter hauptsächlich bei A. Berliner, Beiträge 12—14). — c) Rätselhafte Aussagen: Nm 12 8 Hes 17 2 **rätselhaft.** Hab 2 6 Ps 49 5 78 2 Pv 1 6 (cf. 30 11—14) Dn 5 12 (Pl. אחידן) 25 b 8 23 Sir 47 17 (חידה dem Salomo zugeschrieben) Sap 8 8 (*λύσεις αἰνιγμάτων*) 1 Kor 13 12 (*ἐν αἰνίγματι*). Solche Rätsel sind aber nicht in Gn 49 10 oder Jes 11 1 gemeint, wie Junius bei Dathe 1 1321 wollte. Aber wohl gehören hierher die emblematischen Ausdrücke von Jes 21 1a (über 11a 13 s. u.) 22 1a 30 6a. Dagegen wieder nur in einem sehr abgeleiteten Sinne sind *κατὰ αἴνιγμα* (Adrianos § 125) Jes 1 22 Hes 39 17a Jo 4 13a Lk 3 9a gesprochen.

Hierher würde wohl am richtigsten die Metalepsis gestellt. Sie ist *λέξις ἐκ συνωνυμίας τὸ ὁμώνυμον δηλοῦσα* (vgl. weiter bei Volkmann 364 f.; Gerber 2 50). Ebenso gehört hierher „die versteckte Ausdrucksweise, durch die man ein Wort, das zwei Bedeutungen, eine nähere und eine entferntere, hat, in der entfernteren anwendet" (Mehren 105), oder „die Unbestimmtheit" (الاتّساع, S. 134, eigentlich „Das Weitsein", VIII von وسع „late patuit"). Auf اللغة اتّساع „Erweiterung der Wortbedeutung" wurde es von Saadja zurückgeführt, wenn את in Bezug auf Loṭ gebraucht wurde (Gn 13 8; Wolff in ZATW 4 237).

Spuren von diplomatisch vorsichtiger Ausdrucksweise finden sich **diplomatisch vorsichtig.** in dem רבים von Ps 89 51b, welcher Stichos im übrigen vielleicht ironisch nach Jr 15 15b, zu deuten ist, ferner in Pv 22 11 (S. § 243 d) 28 3a (*rôš* ersetzt durch *rāš*?), ותאבד 2K 11 1 || ותדבר 2Ch 22 10b, wie am Rande von Sir 36 10a „Moab" (מואב) durch „Feind" (אויב) ersetzt ist, und man später רומאי „Römer" mehrfach in ארמי „Aramäer" (Levy, Targumwörterbuch s. v.) verwandelte.

Insofern durch mehrere der zuletzt erwähnten Ausdrucksweisen die Darstellung gleichsam mit einem Zwielicht übergossen wird,

stehen sie gleich dem Dämmerschein des Morgens auf der Grenze zwischen den Quellen der Dunkelheit und den Quellen der Deutlichkeit des Stiles und bahnen den Übergang zum folgenden Abschnitt.

III. Die Steigerung der Deutlichkeit des einzelnen Ausdruckes.

Die Mittel, durch welche man der Deutlichkeit der einzelnen Sachbezeichnungen einer Darstellung einen möglichst hohen Grad verleihen kann, meine ich in drei Gruppen zerlegen zu können. Denn erstens können die einzelnen Ausdrücke einer Darstellung dadurch lebendiger vor das Geistesauge des Hörers oder Lesers gestellt werden, dass eine Eigenschaft, die dem betreffenden Objekte selbst wirklich innewohnt und für dasselbe besonders charakteristisch ist, aus dessen Begriffsinhalt herausgenommen und zu seiner Kennzeichnung als Epitheton ornans verwertet wird. Zweitens kann die Aufmerksamkeit dadurch in höherem Grade auf ein Objekt gelenkt werden, dass die nächstliegende Bezeichnung des betreffenden Objektes durch einen Ausdruck ersetzt wird, welcher seinerseits einen Begriff bezeichnet, der zu jenem Objekte in innerlicher (qualitativer), oder äusserlicher (quantitativer) Beziehung steht. Drittens kann die Deutlichkeit der Erwähnung eines Vorganges dadurch erhöht werden, dass mit seiner eigentlichen Bezeichnung ein Hinweis auf eine Parallele verknüpft wird, die der betreffende Vorgang in einer anderen Sphäre besitzt.

Gemäss dieser Disposition der Verdeutlichungsmittel, die von den nächstliegenden zu den ferner liegenden fortschreitet, werden der Reihe nach folgende Stilerscheinungen zu betrachten sein.

1. Verdeutlichung eines Begriffes durch die Entfaltung einer Hauptseite des ihm innewohnenden Inhaltes, d. h. der Gesamtheit seiner Merkmale.

Epitheton ornans.

Das Streben nach anschaulicher Darstellung der einzelnen Sachbezeichnungen schafft das sogenannte Epitheton ornans. Denn indem zur Benennung eines Objektes ein an demselben hervorstechendes Merkmal hinzugefügt wird, tritt das Objekt mit plastischer Anschaulichkeit vor die Seele.

Ein solches Epitheton pingens, wie man es wohl nennen könnte, ist z. B. das „gewaltig“ in der Bezeichnung תהום רבה „gewaltige Urflut“ Gn 7 11 Jes 51 10 Am 7 4 Ps 36 7† (über 78 15b vgl. S. § 348 a β).

Das Epitheton ist von den griechischen Rhetorikern übergangen worden (Volkmann 366). Bei den Lateinern sagte Donat, dass die ἐπίθετα discretionis, proprietatis, ornatus causa beigefügt würden (ebenda). Mehren erwähnt es nicht. Schon Dathe aber bezeichnete die veranschaulichenden Epitheta treffend als ἐξηγητικά (1 6). Allerdings führte er als Beleg nur ἀθεμίτοις εἰδωλολατρείαις (1 Pt 4 3) an.

2. Steigerung der Deutlichkeit durch Umsetzung des nächstliegenden Ausdruckes in einen innerlich-qualitativ, oder äusserlich-quantitativ mit ihm zusammenhängenden Ausdruck.

Durch die Anwendung eines Tropus (Volkmann 354) muss naturgemäss das betreffende Objekt in einem neuen und daher eindrucksvolleren Lichte erscheinen.

a) Die Metonymie ist die Wahl eines solchen Ausdruckes, welcher mit der nach dem herrschenden Sprachgebrauch nächstliegenden Bezeichnung eines Objektes innerlich-qualitativ zusammenhängt. Metonymie.

Für die Metonymie kommt auch der Name Hypallage (Volkmann 361) vor, und sie heisst bei den Arabern (Mehren 41) الكناية, d. h. nach S. 92 die Benennung einer Sache mit einem uneigentlichen Namen (cf. كنية, cognomen). — Die Hauptgruppen der qualitativ oder innerlich zusammengehörigen Begriffspaare dürften aber folgende sein: Ursache und Wirkung; Besitzer und Besitz; Satz und Gegensatz. Das erste von diesen drei Begriffspaaren ist ausdrücklich auch schon von Quintilian (Volkmann 361) erwähnt. Das erste und zweite Begriffspaar findet sich unter den Bezeichnungen „causa et effectus, subiectum et adiunctum" auch bei Dathe 1 814 aufgeführt. Das dritte Begriffspaar füge ich hinzu.

α) Die Ursache wird für die Wirkung gesetzt. Metonymie: Ursache statt Wirkung.

„Geist". vertritt im AT nicht häufig die von ihm ausgehenden Wirkungen. Denn dies ist nicht bei „et seponam partem (מן cf. S. § 81) spiritus etc." (Nm 11 17 25) gemeint, wie Glass bei Dathe 1 817 mit „loquitur de donis Spiritus sancti" wollte. Ebenso wenig gilt seine Annahme in 2 K 2 9 15 Dn 6 4 b (auch da ist nach 4 5 f. 15 5 11 14 † gottverliehener Geist gemeint) Jes 26 9 Hes 11 19 a ‖ 18 21 36 26 Ps 51 12 14 19. Überall ist da realer Geist selbst als Quell und Träger von Kraft verstanden. Übrigens trotz des אשר עליו und trotz des אצל wollte רוח Nm 11 17 25 nicht „de Mosis spiritu, quo utebatur ad populum Israeliticum gubernandum" (Dathe 1 821) gesagt sein. Vielmehr wollten jene beiden Textmomente nur an die Geistbegabung des Mose erinnern und die Identität der Geistesquelle für Mose und die anderen betonen. Nicht sollte eine Ver-

minderung der Geisteskraft Moses ausgesagt werden. — רוּחַ vertritt auch nicht in Jes 29 24 „Erkenntnis“ (Stade, WB. s. v. 2, b δ), sondern תֹּעֵי und וידעו בינה sind die Gegensätze. Aber רוּחַ Hi 20 3 bedeutet nicht unwahrscheinlich soviel wie Geistreichheit im ironischen Sinne. Auch in Dn 5 12 a besitzt die mit „Wissen“ etc. koordinierte רוּחַ den Sinn von Geistesmächtigkeit, geistige Potenz, Enthusiasmus und Energie o. ä. Auch ist mit dem „Hauch seiner Lippen“ (Jes 11 4 b 2 Thess 2 8) schliesslich das von seinen Lippen strömende Wort, und mit רוּחַ Hes 37 1 eine negative Ekstase (cf. mein Buch „Der Offenbarungsbegriff des AT“ 2 98 135) gemeint.

Metonymie: Vorfahre für Nachkomme.

Diese Art von Metonymie zeigt sich ferner in der Setzung des Vorfahren für seine Nachkommen (Dathe 1 822): Japheth u. a. vertreten die Japhethiten u. a.: יפת Gn 9 27; — ישׂחק Am 7 9 † cf. בית ישׂחק 16 †; — יעקב Gn 46 4 a (אעלך, wie בך 12 3 b sich wenigstens mit auf die Nachkommen bezieht) 49 7 Nm 23 7 10 21 23 24 5 17 19 Dt 32 9 (|| עמו!) 33 4 10 2 S 23 1 Jes 2 3 9 7* (= das nördliche Reich; || Ephraim V. 8) 10 21 14 1 a 17 4* 27 6 9 29 [22 b אבר' וג': der Patriarch selbst] 23 40 27 41 8 14 21 42 24 43 1 22 28 44 1 f. 5 21 23 45 4 48 12 20 49 5 f. 26 59 20 60 16 Jr 10 16 25 (hier doch von ganz Israel gemeint) 30 7 10 18 31 7 11 46 27 f. 51 19 Hes 28 25 b 37 25 a 39 25 a Hos 10 11* 12 3* Am 6 8 7 2 5 8 7 Ob *10* (= *Juda*) Mi 1 5* 2 12 3 *1 8* 4 2 5 6 f. Nah 2 *3*, doch auch Mal 1 2; 2 12 Ps 14 7 20 2 24 6 44 5 46 8 12 47 5 53 7 59 14 75 10 76 7 78 5 21 71 79 7 81 2 5 84 9 85 2 87 2 94 7 99 4 105 10 114 7 132 2 5 135 4 146 5 147 19 Kl 1 *17* 2 2 f. (bloss Juda?) 1 Ch 16 17 Ps 105 10 †, während diese Metonymie an folgenden Stellen vermieden ist: בית יעקב Ex 19 3 Jes 2 5 f. 8 17 10 20 14 1 b 29 22 a 46 3 48 1 58 1 Jr 2 4 5 20 Hes 20 5 Am 3 13 9 8 Ob 17 *18* (= *Juda*) Mi 2 7 3 9 Ps 114 1 †. בני יעקב bezeichnet in 1 K 18 31 wahrscheinlich die zwölf eigentlichen Söhne Jakobs, aber die späteren Generationen seiner Nachkommen in 2 K 17 34 Mal 3 6 Ps 77 16 105 6 1 Ch 16 13 †. Der Ausdruck זרע יעקב begegnet nur in Jes 45 19 Jr 33 26 Ps 22 24 †, und זרע בית יעקב nur in Hes 20 5 †. — Die gleiche Metonymie zeigt sich bei ישׂראל (Gn 32 29) von בישׂראל 34 7 an.

Das sind Analogien z. B. zu קין Nm 24 22 Ri 4 11, עשׂו Mal 1 3 und עֹבֵד אדום 2 Ch 25 24. So vertritt auch David seine Dynastie in Hos 3 5 Jr 30 9 Hes 34 23 (אחד!) 37 24 (אחד!) Siehe noch w. u.!

Ebenso ist *semen* = *posteritas* (Gn 3 15 etc., und zwar ist ein Nachkomme in 4 25 1 S 1 11 2 S 7 12 gemäss dem Kontext gemeint) und = *messis* in dem הי Lv 26 16 b Hi 39 12, vgl. die *Erde* als *Ausgangspunkt* für das *Produkt* in תּאֹכלנּה Gn 3 17 b (Qi. 51 b: לה או פריה), und ebenso ist האדמה hinter והבאת 2 S 9 10 gedacht. Ebenso finden wir *Quelle* = *Strom* Dt 33 28 a, erläutert in Ps 68 27 Jes 48 1 a, *Wurzel* = *Wurzeltrieb* Jes 11 10 53 2 Sir 47 22 1 Mak 1 10, *Weinstock* (אכל גּפן) = *Traube* etc. 2 K 18 31 || Jes 36 16 Jr 5 17 †. So metonymisch kann auch *mincha* (1 K 18 29 36 2 K 3 20; S. § 97 b) gemeint sein. *Zorn* vertritt so *Strafgericht* wahrscheinlich in עֶבְרָה || טוב Pv 11 23, cf. יום עברה Hes 7 19 Zeph 1 15 18 Pv 11 4 Hi 21 30. *Scriptor* steht *pro scripto* eiusque argumento: Dn 9 24 b (נביא) Mt 5 17 7 12 22 40 Lk 16 29 24 27 44 Jh 6 45 Act 8 28 30 13 15 40 15 21 (? 21 21) 24 14 28 23 2 Kor 3 15. Vgl. noch anderes bei Dathe 1 823! — Cicero, De oratore 3, § 167 erwähnt, dass man „*Cererem* pro *frugibus, Liberum* appellare pro *vino.*"

Metonymie: Werkzeug für Produkt.

Das Werkzeug weist auf das Produkt hin: *Mund* vertritt *Aussprache* z. B. in Gn 41 40, wo ישק wahrscheinlicher mit نسق „disposuit" (sermonem) zusammenhängt (cf. *ὑπακούσεται*, ܢܣܒ ܕܝܢܐ [accipiet iudicium], Onq.: יִתְּזָן [nutrietur, ducetur]), als dass es „sich waffnen" (Stade, WB. s. v.] bedeutet; ferner in 45 21 Ex 17 1 38 21 Lv 24 12 Nm 3 16 39 etc.; עבר את־פי 14 41*, מרה את־פי 20 *24* 22 18* 24 13* 27 *14* 21 33 38 (Raši: מלמד שמת בנשיקה) 35 30 Dt 1 *26 43* *9 23* 17 6 19 15 (Mt 18 16) 21 5 b 34 5 (Trg. Jer.: על נשיקת מימרא דיי; Sifrê und Raši: בנשיקה) Jos *1 18* 15 13 17 4 19 50 21 3 22 9, aber hinter „wo?" Ri 9 38 a ist diese Metonymie nicht mit Moore (ICC z. St.) anzunehmen (s. u.); 1 S *12 4* f. 15 24* 1 K *13 21 26* 2 K 23 35 24 3; [Jes 11 4 b ist פיו nicht „sein Ausspruch, weil sonst שבט פיו einen Gen. appositionis enthalten müsste, der im parallelen רוח שׂפתיו nicht vorhanden ist]; Am 6 5: nach dem (begleitenden) Klang (so auch v. Orelli, KC 1896; Nowack, HC 1897; Driver, Cambr. Bible 1897: that chant [cf. p. 236] to the sound; aber Cheyne, Exp. Times 1898 334 konjiziert: המזמרים על־תף וְנֵבֶל וְישׂמחוּ לקול שׁיר!) Ps 8 3 a 49 14 b, doch auch 73 9 a (cf. Bäthgen, HC) Pv 4 24 6 12 11 11 b 18 7 Kl 1 *18* Qh 8 2 1 Ch 12 32 b †. — Ferner konnte *Zunge* leicht ein Ausdruck für *Sprache* werden: Gn 10 5 20 31 Dt 28 49 Jes 28 11 66 18 Jr 5 15 Sach 8 23 Est 1 22 3 12 8 9 Dn 1 4 (Act 2 4 11), wie die *Zunge* auch speziell die *verleumderische Rede* (Jr 18 18 Ps 73 9 b 140 12) und die *Rede* überhaupt bezeichnet: Zeph 3 13 (?) Ps 5 10 52 6 109 2 120 2 Pv 10 20 12 18 f. 17 4 21 6 25 15 23 Hi 15 5. — Dazu gesellt sich *Lippe* als

Hinweis auf *Rede* o. ä.: Gn *11 1* (=*Sprache*) *6* f. *9* Jes *19 18* *28 11* *33 19* Hes *3 5* f. 36 3 Hos 14 3 b (= Bekenntnis; Mikhlal Jophi: וידוי שפתינו; *καρπόν* ist doch nur Auslegung, nicht Übersetzung eines פרי, wie neuerdings mehrfach vorausgesetzt wird) Zeph 3 9 Ps [nicht 12 3] 45 3 81 6 Pv 4 24 10 8 etc. 12 19 17 4 etc. 26 23 Hi 11 2 (= loquacitas) 12 20 Kl 3 62; שכר שפתותי „Lohn meiner Lippen" d. h. meiner Gebete (Sir 51 22 a). — Ebenso vertritt der *Gaumen* die *Rede* in Pv 5 3 8 7 Hi [nicht 6 30] 31 30, auch HL 5 16 (Stickel z. St.), und so wurde schliesslich auch *Kehle* in Ps 5 10 gebraucht.

Die *Hand* vertritt ihre Wirksamkeit, auch speziell die von der Hand geleistete *Unterstützung* an den *kursiv* gedruckten Stellen und zwar bei Menschen (z. B. Gn 16 12 Dt *32 36* Ri 1 35 6 2 1 S 18 17 21 *22 17* a cf. Jr 26 24; 1 K 11 26 f.), oder bei übermenschlichen Wesen z. B. Ex *3 19* (יד חזקה an den *kursiv* gedruckten Stellen) *6 1* 9 3 13 3 *9* 14 16 14 31 *32 11* Nm *20 20* Dt 2 15 *4 34* *5 15* *6 21* 7 *8 19* *26 8* 34 *12* Ri 2 15 1 S 5 6 9 11 7 13 12 15 2 S 3 12 14 19 1 K 10 29 b 18 46 2 K 3 15 Jes 8 11 14 26 25 10 41 20 Jr *32 21* Hes 1 3 3 14 22 8 1 *20 33* f. 33 22 37 1 40 1 Ps 36 12 *136 12* Pv 10 4 Hi 12 9 13 21 20 22 (speziell = Schickung, Schicksal 19 21 23 2) Ru 1 13 Dn *9 15* Esr 8 22 31 9 2 Neh 2 18 2 Ch 30 12. — Die *rechte Hand* (cf. Gn 14 22 etc. [S. § 391 b] Neh 9 15 b Jes 62 8) ist vermittelndes Symbol des Schwörens schon in der Zeit des arabischen Heidentums (Goldziher, Zur arab. Phil. 1 [1896] 55, Anm. 1), wie der Zeigefinger auch *as-sabbâba* von سب „Verwünschung" heisst (ebd.), und so wurde die *rechte Hand* ein Ausdruck für *Schwur* in Ps 144 8 11. — *Arm* bezeichnet Mittel der Unterstützung (Jes 33 2) oder überhaupt *Eingriff in den Geschichtsverlauf*, *Geschichtswirkung* z. B. Jes 53 1 b (doch auch 51 5 9) Hos 11 3 Ps 10 15 37 17 44 4 b, und dafür steht speciell „ausgestreckter Arm" in Ex 6 6 Dt 4 34 5 15 7 19 9 29 11 2 26 8 1 K 8 42 2 K 17 36 Jr 27 5 32 17 21 Hes 20 33 f. Ps 136 12 2 Ch 6 32 †; ז' רמה Hi 38 15.

Das *Horn*, dieses originale Mittel der Machtentfaltung (Hes 34 21 Ps 44 6 a Dn 8 4 a 11 40 a) ist zum Symbol der *Macht* und *Herrschaft* geworden: Dt 33 17 1 S 2 1 10 (Trg.: מלכות) 2 S 22 3 (Qi. z. St.: החוזק) Jr 48 25 (Trg.: מלכות) Hes 29 21 Am 6 13 (ein nomen proprium erscheint im Kontext kaum natürlich) Mi 4 13 Sach 2 4 Ps 18 3 (S. § 337 l) 22 22 75 6 11 89 18 25 92 11 112 9 132 17 148 14 Hi 16 15 Kl 2 3 17 Dn 7 7 ff. 8 3 ff 1 Ch 25 5 (Raši:

קרן הנבואה שמתנבא למלך וירם קרן משיחו; Qi.: קרן ישראל להרים ולהוציאם מהגלות); 1K 22 11 || 2Ch 18 10 Sir 51 12c, 8: מצמיח קרן לבית דוד, 15: וירם קרן לעמו; Apok 5 6 12 3 13 1ff. 17 3ff. — *Schwert* wurde leicht ein lebhafter Hinweis auf den *Krieg*: שׁבית חרב! Gn 31 26 Ex 5 3 Lv 26 6 Dt 32 25 (Kl 1 20) 2S 2 26 12 10 Jes 1 20 2 4 21 15 51 19 Jr 5 12 9 15 etc. 14 13 etc. 21 7 25 29 31 2 etc. Hes 6 3 8 7 15 11 8 14 17 etc. Hos 11 6 Am 9 4 Mi 4 3 Ps 144 10 Kl 1 20 2Ch 36 20; *μάχαιρα* || *εἰρήνη* Mt 10 34, || *διαμερισμός* Lk 12 51. — שׁבט (Stab) Jes 11 4b enthält eine Metonymie des Vollzugsmittels für die zu vollziehende Handlung, nämlich die ***niederstreckende Strafsentenz.***

כספּוֹ Ex 21 21 = מקנת כספּוֹ Gn 17 23. — חֶבֶל (חֵ') Jos 19 29 cf. Lgb. 2 28c): Schnur als Maass (2S 8 2aα Am 7 17 Mi 2 5) bezeichnet, wie Maass, auch das Gemessene: Dt 3 4 13f. 32 9 Jos 17 14 etc. 2S 8 2aβ Zeph 2 5f. Ps 16 6 105 11 Hi 21 17. — Das Messwerkzeug vertritt auch den dadurch zu ermittelnden Raum: טפחות Ps 39 6a.

Metonymie: Kraft und Handlung für Erfolg.

Auch Impulse und Kräfte sind Faktoren des Erfolges und deshalb prägnante Anzeichen desselben: שָׁרָב *Glut* (Jes 49 10; *καύσων*) bezeichnet auch den *durchglüten Boden* (35 7), und in letzterem Sinne war es auch in Sir 43 22b gemeint, während der Siracidenenkel es da im ursprünglicheren Sinne fasste und *καύσων* setzte. — *Zorn*: 1S 28 18 Mi 7 9, schliesslich auch in „seinen Zorn ausschütten" Jes 42 25 Jr 10 25 Hes 7 8 9 8 14 19 20 8 13 21 33f. 21 36 22 22 31 30 15 36 18 Hos 5 10 Zeph 3 8 Ps 69 25 79 6 Kl 2 4 4 11†; cf. Eph 5 6. —. *Huld*: Jes 55 3 Neh 13 14 etc. (S. § 262e) cf. Lk 11 41 12 33 Act 3 2f. 10 9 36 10 2 4 31. — *Kraft* oder *Mühe* vertritt *Erfolg, Frucht, Lohn*: Gn 4 12 Pv 5 10 Hi (? 6 22) 31 39; cf. יגיע (2 145a) in Gn 31 42 mit יגיע in Dt 28 33 etc.; Ps 105 44b Qh 2 19; *Gewalt* etc.: Jr 5 17a Am 3 10b; תאותם Ps 78 29: die Beute ihrer Begier (cf. Gn 3 6 [zu 49 26 cf. 2 165 [1]] Ps 21 3 112 10). Das ist doch analog zu רעבוֹן Gn 42 33. Deshalb ist dies wahrscheinlicher eine ursprüngliche Abkürzung von שבר ר' ב' 19b, die von LXX, Peš. (*ʒabûrå dekaphnå*), Onq., Qi. 51b ergänzt wurde, als dass שׁבר hinterher weggelassen worden wäre. Über Jes 58 10aα s. u.

Auch die von der Kraft angeregte und vermittelte Handlung wurde zum vielsagenden Hinweis auf ihre Konsequenz. So ist es bei *Übertretung* zwar nicht in Gn 4 13b (cf. S. § 215a), aber in בְּעָוֹן 19 15: „bei und durch die *Bestrafung* etc."; Ex 28 43

Lv 5 1 etc. Nm 14 33 Hes 23 35 b 49 etc. 44 10 b Jr 14 16 b Sach 14 19 Ps 7 17. Ebenso involviert die חטאת (eigentlich: *Zielverfehlung*) ihre *Konsequenz*: zwar wenig wahrscheinlich in Gn 18 20 (BDB 309 a), aber in Nm 16 26 32 23 b (cf. חטאה Jes 5 18 b) [nicht in Hes 3 20 (BDB) cf. 18 24] Sach 14 19 Kl 4 6, aber nicht in Jes 40 2 b (Bredenkamp z. St.), denn לקחה kann hinter zwei Perfecta historica kein Perfectum propheticum sein. — Zu ציד Gn 25 28 etc. cf. S. § 242 b, zu Nm 22 7 cf. S. § 260 d. Eine Übergabe von Geschenken ist auch gar nicht erwähnt. — קציר *Schnitt* = *Geschnittenes*: Lv 19 9 23 10 22 · 25 5 Dt 24 19 1 S 6 13 8 12 Jr 5 17 Jo 1 11 4 13 Hi 5 5. Ebenso metonymisch steht אספי Mi 7 1. Eine Handlung bezeichnet auch ihre indirekte Wirkung. So weist שִׁלֻּחִים 1 K 9 16 auf die mit einer *Entlassung* oft (cf. Gn 21 14 etc.) verknüpfte *Schenkung* (= Geschenk) hin. Zu Mi 1 14 a vgl. das deutsche „Abschied“ das in der Soldatensprache auch das Abschiedsdokument bezeichnet.

Metonymie: Material für Produkt.

Bezeichnungen von Materialien vertreten die daraus gefertigten Produkte: *Stein*: Lv 19 36 Dt 25 13 15 2 S 14 26 Mi 6 11 Pv 11 1 16 11 20 10 23; Jes 34 11 Sach 4 10; Dt 4 28 (cf. Lv 26 1 a γ) 28 36 64 29 16 2 K 19 18 || Jes 37 19, Jr 2 27 3 9 Hes 20 32; Ex 7 19 †. — *Staub* (Gn 3 19 cf. ארמתו Ps 146 4 a) und *Asche* = *Mensch*: Gn 18 27 (cf. Hi 10 9 a 30 19 42 6 †) Ps 103 14 (cf. 104 29) Qh 12 7; γῆ (ܥܦܪܐ) καὶ σποδός Sir 10 9 a. — Ex 24 10 b: „etwas wie ein (S. § 299 h) Plattenwerk (S. § 306 e) von Sapphir.“ — *Eisen*: Dt 19 5 (הברזל) 27 5 Jos 8 31 2 S 23 7 2 K 6 5 f. Jes 10 34 Ps 105 18* 107 10* Qh 10 10; לברזל 1 Ch 29 2 †. — *Kupfererz*: Ri 16 21 2 S 3 34 2 K 25 7 Jr 39 7 52 11 Kl 3 7 b 2 Ch 33 11 36 6; לנחשת 1 Ch 29 2 †. — *Silber* vertritt auch die Silbermünze: wahrscheinlich mit übergangenem (Gn 20 16 etc. cf. S. § 314 h) oder gesetztem שקל (Gn 23 15 etc. cf. § 314 i), hauptsächlich עֹבֵר לסחר 16; לכסף 1 Ch 29 2 und das zweite לכסף in 5 (Ps 115 4 a? S. u.). Ebenso bezeichnet *Gold* wahrscheinlich gemünztes Gold in Gn 24 22 etc. (S. § 314 h i); לזהב 1 Ch 29 2 und das zweite לזהב in 5 (Ps 115 4? S. u.). — *Holz*: Dt 4 28 28 36 64 29 16 2 K 19 18 || Jes 37 19, 44 19 b, wo Peters, TThQ 1896 285 ohne Not und mit Verkennung des Parallelismus von יתרו und בול עץ (cf. 46 1 a) übersetzen will „und den Rest davon sollte ich zu einem Bel machen?“; Jr 2 27 3 9 (zu 10 8 b β cf. S. § 350 b!) Hes 20 32 41 22 a α Hos 4 12; Ex 7 19 Dt 19 5 (העץ), nicht

in 2 S 6 5, denn 1 Ch 13 8 bietet das Original, aber in 2 S 21 19; in Hes 37 16: עץ (ܩܝܣܐ) ist nach אשר ביד אפרים 19 a ein Scepterstab (ῥάβδον, عصا), nicht לוּחָא. Vgl. auch Gn 40 19 a Dt 21 22 f. Jos 8 29 10 26 2 S 21 6 9 13 Esr 6 11 Est 2 23 5 14 etc. (ἀνακρεμασθέντος αὐτοῦ Herod. 7 194 cf. ἀνεσταύρωσαν 6 30) Act 5 30 10 39 13 29 Gal 3 13 1 Pt 2 24; Act 16 24. — *Cypresse*: zu 2 S 6 5 cf. 1 Ch 13 8; Nah 2 4; zu Zeph 2 14 cf. S. 152[1]; (HL 1 17 s. u.). — *Linnen* = *Docht* Jes 42 3 43 17 †. — *Getreide* = *Brot*: wahrscheinlich Ps 78 24 (‖ לחם Ex 16 4 Ps 105 40), sicher Kl 2 12 cf. Neh 5 2.

β) Die W i r k u n g wird als signifikanter Ersatz von U r s a c h e und W i r k u n g gebraucht. **Metonymie: Wirkung für Ursache.**

So finden wir *Völker* als das natürliche Produkt von Stammvätern anstatt dieser genannt: Gn 25 23 a α. Hierher gehört ferner *Bitterkeit*: Gn 26 35 a; *Leben*: Bedingung und Quelle des Lebens Dt 30 20 b, cf. Jh 11 25 12 50 14 6 1 Jh 5 20 b; gegenüber מקור ח' Ps 36 10 Pv 10 11 etc.; *Ehre* (כבוד): Ps 3 4 b, wegen des parallelen מרים וג' ist es nicht „Gegenstand meines Rühmens" (Bäthgen, HC; BDB 459 a), und ebendeswegen ist es auch anders, als in Ps 106 20 a (gegen Dathe 1 840; s. u.); *Stärke, Heil, Licht, Freude* etc.: Jr 16 19 Ps 18 2 b 22 20 b 46 2; Jr 23 6 b Hab 3 19; Ps 27 1 33 20; 43 4 a; cf. 1 Kor 1 30 Eph 2 14; Rm 13 3 2 Kor 1 14 1 Thess 2 19; *Kummer* etc.: Pv 10 1 b 17 25 19 13 a; ἁμαρτία Rm 7 7.

Macht involviert den Machtquell oder Machtträger: עֹז Ps 8 3 b ist gleichsam eine verteidigende Heeresmacht, ein die Skepsis übertönender Sängerchor. So steht auch חיל eindrucksvoll für einen hauptsächlichen Vermittler und Vollzieher der *Gewalt*, d. h. für *Heer*: Ex 14 4 17 28 15 4 etc. Nm 31 14 Dt 11 4 1 S 17 20 2 S 8 9, שר החיל 24 2 etc. (S. § 267 d) 1 K 20 1 25 2 K 6 14 f. 7 6 18 17 25 1 5 10 Jes 36 2 43 17 Jr 32 2 etc. 46 22 Hes 17 17 27 10 [? 11] etc. 37 10 38 4 15 Jo 2 11 25 Sach 4 6 9 4 14 14 Ps 33 16 136 15 Est 1 3 8 11 Dn 11 13 25 26 Esr 8 22 Neh 2 9 3 34 1 Ch 18 9 (חיל הצבא 20 1 2 Ch 26 13 †) 2 Ch 13 3 14 7 f. 16 8 17 2 24 24 26 11 (כח חיל 13 †) 33 14; δύναμιν μεγάλην 1 Mk 3 10 etc.; τέῳ δυνάμει Herod. 4 155. — ברית etc. Jes 42 6 b 49 6 b ist, weil er ein lebendiger ist, Mittler des Bundes. פֶּשַׁע Mi 1 5 ist auctor rebellionis. Die „Sünden" vertreten in לבינו Jes 1 18 b ihre Urheber, und שלום Mi 5 4 ist auctor pacis. Wenigstens wäre die Aussage „und solcher Art wird der Friede **Metonymie: Wirkung für Urheber.**

sein: wenn Assur etc.“ (Nowack, HC) sehr wenig natürlich. Der Genetiv רֶשַׁע Ps 125 3 (רִישְׁעָא, خطاة) vertritt *τῶν ἁμαρτωλῶν*, Pl. ܕܚܛ̈ܝܐ, Hieron.: peccatorum, ኃጥኣን፡ תודה ist Dankchor o. ä. zwar nicht in Jr 30 19a (Trg.: וְיִסְּגוּן בְּהוֹן מַעֲלֵי תוֹדְתָא; *καὶ ἐξελεύσονται ἀπ' αὐτῶν ᾄδοντες*), denn die Prozessionen pflegten ja nach und nicht aus Jerusalem, woran in 18b hauptsächlich gedacht ist, zu ziehen; aber in Neh 12 31 38 40, und setzten nicht auch die Römer *custodia* für *custos*? Man findet es in „Unicus anser erat minimae custodia villae“ (Ovid, Met. 8 684). Cf. „Aderat mors terrorque sociorum, lictor Sextius“ (Cicero, In Verrem 5, Cap. 45, § 118).

Metonymie: Wirkung für ihre Vermittlung.

Eine Handlung wird als volltönender Ersatz für ihre Vollzugsmittel genannt: ברכה Gn 12 2b: Segens*formel* (cf. 48 20), wie קללה Jr 29 22 Sach 8 13; ברית: Bundes*mittel* o. ä. Gn 17 13 Ex 31 16 1K 8 21 || 2Ch 6 11; *Leben* : Lebens*mittel* Dt 24 6b Pv 27 27b; *βίος* Mr 12 44 Lk 8 43 15 12 30 21 4 1Jh 3 17; *νίκη* 1Jh 5 4. *Blut* wurde natürlich ein bedeutungsvoller Ausdruck für *Mord*, weil die Vergiessung des Blutes das Mittel der Tötung war: Ex 4 25f. Dt 19 10 12 Jes 33 15b Hos 1 4 4 2 Ps 9 13 etc. Mt 27 24 Hebr 12 4 (auch Lv 20 9 11ff. Jos 2 19 2S 1 16 1K 2 37 Hes 18 13 heisst „seine Tötung hat er selbst zu verantworten“). *Tod* vertritt als schlimmste Konsequenz furchtbarer Krankheiten diese selbst: Ex 10 17b (Heuschreckenplage; cf. דֶּבֶר 5 3 9 3: *θάνατος*!) 2K 4 40b (Gift) Jr 15 2 18 21 43 11 (|| דֶּבֶר, Pest 14 12, Trg. מוֹתָא, LXX: *θάνατος*, ܡܘܬܢܐ, موت) Hi 27 15; cf. assyr. „*mûtânu*, Tod, Seuche, Pest“ im Eponymenkanon beim Jahre 803 etc.“ (Del., HWB 1896 395b); *θάνατοι* 2Kr 11 23; Apok 2 23 6 8 18 8.

Hierher gehört doch wahrscheinlich auch בַּיָּזַע Hes 44 18b (*βίᾳ* [بعسف] entstand aus *βιζα*; cf. Cornill z. St.; Peš. übergeht 18b). Denn als Parallele zu צמר 17b und als Gegensatz zu פשתים 17a 18a scheint es α) richtig durch מלבושי צמר כי הצמר מזיע הגוף (Raši z. St.) gedeutet zu sein. Weder scheint es zu bedeuten β) ein temporales „in sudore“ (Hieron.) = dum sudant (GTh 588a), noch γ) ein lokales במקום שמזיעין (Talmud), nämlich unter den Achselhöhlen und unter den Hüften, obgleich darauf auch das Trg. „und nicht sollen sie sich gürten an ihren Hüften, sondern nur an ihrer Brust sollen sie sich umwickeln“ hinzielt, und Qi. sowie Mikhlal Jophi z. St. die Wahl zwischen der talmudischen und der targumischen Auslegung lassen.

Negative Erscheinungen konnten entsprechend ihrer Natur auch zu signifikanten Hinweisen auf die Quellen oder Mittel ihrer Beseitigung werden. So dürfte z. B. אָשָׁם zur Bedeutung eines Schuld-

beseitigungsmittels gelangt sein: Lv 6 10 1 S 6 3 2 K 12 17 Jes 53 10 Hes 40 39 etc. — חַטָּאת „Sündopfer“ (Lv 5 9 etc.) könnte auch mit dem verbum denominativum חִטֵּא zusammenhängen; cf. עָוֹן Hos 4 8; 2 Kor 5 21.

Setzung von **Wirkung** statt **Ursache** zeigt sich auch im Gebrauch von **Verben** (Dathe 1 847): יחיש Jes 28 16 b: non confundetur (לָא יזדזעון, *οὐ μὴ καὶ αἰσχυνθῇ*, ܠܐ ܢܒܗܬ) ideoque non festinabit. Also nicht „scheint LXX יֵבוֹשׁ gelesen zu haben“ (Dillmann, KEHB). Ähnlich ist es bei שׂמח וג׳ Ps 5 12 f. 70 5; 25 2 b 35 19 a; 25 2 a 3 20 31 2 119 116 b.

Auch das **Produkt** steht statt des **Materials**: לֶחֶם יוּדַק Jes 28 28, cf. עֲבוּרָא (Getreide), ܥܒܘܪܐ; Ps 104 14 Hi 28 5; קֶמַח Jes 47 2; שִׁיר 33 12; מַעְיָן וג׳ Ps 74 15. — Der Erfolg vertritt die ihn bedingende Handlung. So steht *Macht* statt Macht*entfaltung* in חילך Ps 110 3 a.

Metonymie: Produkt für Material.

γ) Das **Besitzende** vertritt seinen **Besitz**.

Metonymie: Besitzer für Besitz

Dies zeigt sich zunächst in „er wird mich, d. h. meinen Besitz okkupieren“ Gn 15 3 b 4 a Ri 14 15 b Hos 9 6 Pv 30 23 b†. Weniger auffallend hat ירש Völker zum Objekt, weil Nationen auch sonst (S. § 248 d) ihr Land vertreten: Nm 21 32 K Dt 2 12 21 f. 9 1 11 23 b 12 2 29 18 14 19 1 b 31 3 Ri 11 23 b 24 a *β* Jes 54 3 63 18 Jr 49 1 f. Hes 36 12 Am 9 12†. Ähnlich ist „Jahwe ist sein etc. Erbe“ Dt 10 9 18 2 Jos 13 33 b (cf. 14 b) 18 7 Hes 44 28†. — Hierher gehört das menschlichen Subjekten zugeschriebene Verzehren von Menschen (abgesehen von Lv 26 29 Dt 28 53 55 2 K 6 28 f., ? Jr 5 17 a, Hes 5 10 Sach 11 9 Kl 2 20): Jr 2 3; ? 10 25 s. u.; [Hes 19 3 b *β*?] (cf. Mi 3 3) Ps 14 4 (‖ 53 5) 79 7 Pv 30 14 (cf. Hi 29 17) 2 Kor 11 20. *Ἀπὸ τοῦ ἀρχισυναγώγου* Mr 5 35 meint ܡܢ ܒܝܬ ܪܒ ܟܢܘܫܬܐ, und *ἡγεμόσι* Mt 2 6 muss hinter der Anrede einer Stadt den Fürsten*sitz* oder das Gau*zentrum* meinen.

So vertritt der **Herrscher** das **beherrschte Gebiet** z. B. in „Sub Jove frigido“ (Horat., Carmina 1 1, 25) oder wie z. B. „Neptunus pro mari“ gesagt wurde (Cicero, De oratore 3, § 167).

• Hierher gehört auch, dass **Herr** oder **Herrin** als **Subjekt** bei **der Handlung der Diener** gesetzt wurde: תלה Gn 40 22 a heisst nicht „er liess hängen“ (v. Bohlen, J. P. Lange u. a.), und das Subjekt „man“ ist wegen 41 13 b nicht wahrscheinlich. Der gleiche Fall findet sich in 14 a *β* (über 43 34 a cf. S. § 324 d) 46 29 a *α* 2 S 12 9 a *γ* (zugleich eine Art Brachylogie; s. u.). Ebenso kommt im **Arabischen** vor „sie zerriss“ anstatt „sie liess zerreissen.“ „Die von ihr veranlasste Handlung wird als ihre eigene dargestellt“ (Fleischer 2 377).

Die *Hand* vertritt als Besitzerin von *Kraft* diese selbst: Gn 9 5 30 35 32 12 etc. 41 35 42 Ex 18 10 etc., z. B. auch Lv 25 *35 47* (Vermögen) vgl. Hes 16 *49*; Jos 9 26 Ri 3 30 (Gewalt), ebenso 4 24 6 9; 1 S 10 18 etc. 17 22 37 23 17; 1 K 14 27 2 K 22 5 9; 8 20 etc. Jes 28 2 b, doch auch 57 10, denn „Hand“ wäre dort zu speziell; קצר יד Nm 11 23 2 K 19 26 Jes 37 27 50 2 59 1 †; 47 14 66 14 Jr 18 21 Hes 35 5 Ps 63 11; auch in מיּד in 1 K 20 42 Pv 6 5: aus der Gewalt = aus der Sphäre des Einflusses; Ps 22 21 31 9 16 76 6; 49 16 89 49 †; 141 6 9 Hi 5 20; 27 11 Est 2 3 8 14 6 9 Esr 1 8 8 33; Dn 12 7 b; 1 Ch 18 1 etc.; 25 9 26 28 29 8 2 Ch 12 10 26 11 34 10 17; 21 8 10 ‖ 2 K 8 20 22 etc.; zur Verfügung: Neh 11 24 1 Ch 18 17, auch hier nicht im körperlichen Sinne: ad latus. — Ebenso wurde *Arm* oder *Arme* zu einem Ausdruck für *Gewalt*: z. B. Gn 49 24 Jes 40 10 59 16 63 5 b Jr 17 5 48 25 Hes 30 21 ff. Hos 7 15 Ps 83 9 Hi 22 9 40 9 a.

In „scheren das Haupt“ (Lv 14 9 Nm 6 9 b 18 Dt 21 12 2 S 14 26 Jes 7 20 a Hes 44 20 Hi 1 20 †) kommt ראשׁ *Haupt* als Besitzer des sonst bei גזז und גלח stehenden *Haares* oder *Bartes* in Betracht (Qi. 51 b: את שער ראשו), wie durch das in Jes 7 20 a parallel gehende שׂער הרגלים konstatiert ist. Aber nicht נזרוֹ Nm 6 9 a soll den Sinn von שער ראשׁ (Qi. 52 a) besitzen. Auch in Kl 2 10 b ist nicht שערן (Abulwalid 178) gemeint. — Ferner bei ראֹשׁ HL 5 11 bleibt der Vergleichungspunkt zwischen dem Kopf und dem Golde (דְהַב טָב, ܪܫܗ ܟܐܦܐ ܕܦܐܙ! Cf. كَجَبَلِ الكَرْمَلِ 7 5) allerdings unklar. *Haupt* konnte aber als Träger der *Krone* den Gedanken an diese involvieren, zumal in syrischen Braut- und Hochzeitsliedern vielfach von König (*melik*) und Königin (*melika*) gesprochen wurde (J. G. Wetzstein, Zeitschr. für Ethnologie 5 288).

Die letzterwähnten Beispiele leiten zur nächsten Gruppe über.

Metonymie: Sphäre für Inhalt. Speziell die Sphäre oder Werkstätte bietet anschauliche Ausdrücke für den darin befindlichen Inhalt oder den darin sich abspielenden Prozess. So werden, wenn man vom Innern des Menschen aus vorwärts schreitet, z. B. folgende Ausdrücke gebraucht:

Herz vertritt die Vorstellungsbewegungen und Willensbestrebungen (cf. Gn 6 5 8 21) z. B. in 17 17 20 6 24 45 Dt 7 17 Jes 6 10 14 13; *„reden über das Herz hinein* = die stürmische Gedankenbewegung besänftigen“ Gn 34 3 50 21 Ri 19 3 2 S 19 8 Jes 40 2 Hos 2 16

Ru 2 13 2 Ch 30 22 32 6 †; ferner z. B. Hos 4 11 7 11 Ps 7 11 10 6 etc. Pv (cf. 2 10 etc.): in *carens corde* = *stultus* 6 32 7 7 9 4 16 10 13 21 11 12 12 11 15 21 17 18 24 30 †; ausserdem in 8 5 15 32 (= חוּכְמְתָא, ܚܟܡܬܐ) 17 16 ‖ חכמה; 19 8 ‖ תבונה; 28 26 ‖ חכמה; Qh 1 13 16 (Trg.: בְּהִרְהוּר לִבִּי, in cogitatione cordis mei) etc.; ebenso in „das *Herz ausschütten*" Ps 62 9 (cf. שׂיחוֹ 102 1, שׂיחי 142 3!) Kl 2 19, cf. 11. — Die gleiche Metonymie zeigt sich im Gebrauch von *Herz und Nieren* oder umgedreht (Jr 11 20 17 10 20 12 Ps 7 10 26 2 † Sap 1 6 Apok 2 23 †) und *Nieren* allein: Jr 12 2 Ps 16 7 73 21 Pv 23 16 Hi [nicht 16 13, cf. Kl 3 13] 19 27 †. Der Anlass dieses Sprachgebrauches mag mehr in der einstmaligen Unbekanntheit der Nierenfunktion, als in ihrem Zusammenhang mit der „cupiditas rei Venereae" (Flacius, Bd. 1 s. v. *renes*) gelegen haben. — נפשׁ, *Seele* = *Streben*, *Gier*: Dt 21 14 23 25 Jes 5 14 32 6 56 11 (auch 58 10a α, indem gemäss oben 19 29 die Gier auch ihre Beute oder ihr Objekt bezeichnet. Das נפשׁך ist durch das folgende נפשׁ geschützt. Τὸν ἄρτον ἐκ ψυχῆς σου enthält die Deutung und das Grundwort) Jr 34 16 Hes 16 27 Hab 2 5 Ps 17 9 27 12 41 3 Pv 13 2 23 2 28 25 Qh. 6 9. — בשׂר, *Fleisch* vertritt teils *Weichheit*, *Empfänglichkeit* (Hes 11 19 36 26), teils *Hinfälligkeit* und *Schwäche* (2 Ch 32 8).

Metonymie: Aufenthaltsort für Bewohner.

Das *Haus* ist ein sinnenfälliger Ausdruck für die *Familie* etc.: Gn 7 1 (Trg.: כָּל־אֱנָשׁ בֵּיתָךְ) etc. (cf. „erbaut werden" Gn 16 2 30 3; „bauen" Dt 25 9 2 S 7 27 1 K 11 38 Ru 4 11) Gn 30 30 Ex 1 21 2 S 7 11; 1 S 31 6 ‖ 1 Ch 10 6! Lk 19 9 Act 10 2 1 Kor 1 16 etc. (Dathe 1 854); = *Vermögen*: Gn 39 4 43 16 44 1 4; ? Ex 1 21; 2 S 17 23 1 K 13 8 etc. Jes 22 15 etc. — *Zelt*: Gn 13 5 (richtig Dathe 1 859) Ps 78 67 (‖ שֵׁבֶט); ? 91 10; Pv 14 11. — *Umgebung*: Nm 22 4 Esr 1 6. מגוריי Kl 2 22 bezeichnet wegen „wie an einem Festtage" notwendig *accolas meos*. Richtig ist also παροικίας (nicht παροικεσία [Löhr, HC]), cf. das targumische וְיִתְכַּנְּשׁוּן וג׳ „und versammeln sollen sich die Jünglinge der ganzen Umgebung etc."

Ausdrücke, wie *Stadt* etc., veranschaulichen die *Bürgerschaft* etc.: צְוֹן הָעִיר etc. Gn 19 15 b β 35 5 b Jos [nicht 8 7 bei *occupetis*] 11 19 Ri 1 8 a 1 S 4 13 ex. 5 12 b (? 23 10 b) Jes 14 31 2 S 20 19 2 K 11 20 Jes 19 18 22 2 33 8 Jr 4 29 a 11 12 26 2 (? 29 7) Hes 22 3 Am 5 3 Mi 6 9 b Zeph 2 15 3 1 Sach 14 2 b Ru 1 19; Est 3 15 8 15 2 Ch 23 21 †; vgl. *Thor* (Ru 3 11 b) = die welche am Thor zu verkehren pflegen; „deine Stadt weint, und ihre Thränen rinnen" (Amarna-Briefe 41 40 f.).

Dieser Gebrauch übertrug sich naturgemäss auch auf Stadtnamen. Hier liegt die ideelle Wurzel für den Gebrauch von דַּמֶּשֶׂק (Gn 15 2 b β; S. § 306 h q 280 h), das statt *dammasqī* gewählt wurde, um eine Assonanz an das vorhergehende מֶשֶׁק herzustellen. Andere Beispiele finden sich in 1 S 22 19 a Jr 49 24 Mt 3 5 (οἱ Ἱεροσολυμεῖται Mr 1 5) Mt 11 21 23 23 37 (Adrianos § 113) Act 8 25. Der Ausdruck für Land (z. B. 1 S 14 25 29 2 S 15 23) und die Landesnamen schlugen leicht dieselbe Bahn der Sprachverwendung ein: z. B. Gn 47 15 Jes 43 3 b Hos 12 8 [über Jes 23 8 b siehe Lgb. 2 99 a] Ps 68 32 b 105 38 etc. (S. § 248 d). Allerdings die Konsonanten מצרים hätten in einem Teile der Stellen auch das nomen gentilicium meinen können; vgl. hauptsächlich Jes 30 7 31 3. Zu בית לחם 2 S 23 24 || מב׳ 1 Ch 11 26 vgl. die vielen Fälle des Übergehens der beiden ähnlichen Laute *m* und *b* in S. § 330 m!

Die Bezeichnungen der Erde und ihrer Teile fanden naturgemäss die gleiche Verwendung, und zwar vertritt *Erde* so die *Erdbewohner* in Gn 6 11 a etc. (S. § 248 d) 18 25 41 30 [nicht Jes 24 20] Ps 66 1 4 82 8 96 1 Mt 5 13; אפסי־(ה)ארץ 1 S 2 10 Jes 45 22 52 10 Ps 22 28 67 8 98 3 †. Auch מוצאי Ps 65 9 b könnte hierher gehören (aber s. u. 28 28—37), wie sicher תימן Ps 78 26 HL 4 16, דרום Hi 37 17: Südwind; צפון HL 4 16: Nordwind; cf. רוח צפון Pv 25 23 Sir 43 20 a. = *Berg* und *Thal* stehen so metonymisch in Ri 7 24 und zwar nicht in Mi 1 4 (Dathe 1 855), aber in 1 Ch 12 15 b †. *Berg* vertritt den darauf geübten Kult oder die dadurch repräsentierte Religion: Jes 2 2 f. || Mi 4 1 f. *Libanon* ist eine grandiose Bezeichnung der auf ihm stehenden *Cedern:* Jes 10 34 b 40 16 a, aber nicht Ps 29 6 b (Bäthgen, HC), denn die Bäume selbst sind schon vorher abgethan, und das Hüpfen von *Bergen* ist auch in 114 4 6 erwähnt. — *Wüste* steht so metonymisch in Ps 29 8 cf. 9 a und *Meer* in Dt 33 19 b Jes 60 5; [Hes 26 17 a: ? okkupiert von Meeresteilen, Meeresfluten; denn 19 a b sieht ganz wie eine Erläuterung aus!]. — *Inseln und Gestade:* vgl. (ה)אִי (י)ישב Jes 20 6 23 2 6 Hes 27 35 39 6 mit dem blossen איים Jes 41 1 5 42 4 10 49 1 51 5 60 9 Hes 26 18 Zeph 2 11 Ps 97 1 † (Adrianos § 113).

Ophir = Produkt d. h. *Gold von Ophir*: Hi 22 24. — Auch דמשק Am 3 12 meinte wegen des durch die parallele מִטָּה geschützten ערשׂ immerhin am wahrscheinlichsten ein bekanntes Produkt von דמשק, wie der Stadtname, nur mit Vernachlässigung von „Bett“ auch von

LXX, Trg., Peš., Arabs beibehalten worden ist, und der Stoffname *Damast* (franz.: Damas) stammt doch eben vom Stadtnamen, möchte auch der arabische Stoffname *dimaqsun* (دمقس) absolut nicht mit dem Stadtnamen *dimišqu* oder *dimašqu* (دمشق) zusammenhängen, sondern von *μέταξα* (Kokon der Seidenraupe und die rohe Seide selbst) durch das Aramäische hindurch entlehnt sein (Fränkel, Aramäische Fremdwörter im Arabischen 40. 288). Haben die erwähnten arabischen Formen des Namens der Stadt Damaskus bei der Entstehung jenes Stoffnamens nicht wenigstens konkurriert? Oder sind folgende Deutungen „in Damaskus in Sopha(ecken)“ (G. Hoffmann, ZATW 1883 102), oder „in Damascus in a couch“ (Driver, Cambr. Bible 1897), oder „auf der Decke (בשׂמיכה [Grätz]) des Lagers“ (Nowack, HC) wahrscheinlicher?

Der irdischen Sphäre sind noch folgende metonymisch gebrauchte Ausdrücke entlehnt: *Korb* etc. Dt 28 5 17; „*Hydria* farinae etc.“ 1 K 17 14 (Flacius 2 338): משפטר קמח הכד (Abulw. 212 2); *Becher:* Jes 51 17 22 (Adrianos § 82) Jr 16 7 25 15 b 49 12 51 7 a Hes 23 32 Ps 11 6 b [? 23 5 (Adrianos § 113)] Mt 20 22 (Adr. § 82) 26 42 Jh 18 11; Lk 22 17 20 1 Kor 11 25 („calix in sacra coena pro vino ponitur“ Flacius 2 338); *Nest:* Dt 32 11 Jes 10 14 16 2 Hi 29 18 †; *Schiff:* Jes 23 1 (*πλοῖα Καρχηδόνος*! Adrianos § 113) 14 †, cf. *ἐπληροῦντο* Lk 8 23.

Eine Spezialgruppe solcher Metonymien wird von folgender Trias gebildet: *Unterwelt:* Jes 14 9 a 38 18 a α †; — *Himmel*, zwar nicht Dt 32 1 etc., aber Ps 50 4 (Adrianos § 113) 73 9 a (*εἰς τὸν οὐρανόν*, ܠܫܡܝܐ, ውስተ፡ሰማይ፡, aber das Trg. setzte richtig בְּקַדִּישֵׁי שְׁמַיָּא) Hi 15 15 b (‖ *qedošîm*) Dn 4 23 b; מוֹרָא שָׁמַיִם Abôth 4 12 etc.; *βοήσωμεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἴπως ἐλεήσει ἡμᾶς* 1 Mak 4 10 etc. (LA. *τοῦ οὐρανοῦ* 3 18); cf. *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* Mt 11 11 ‖ *βασιλεία τοῦ θεοῦ* Lk 7 28; Mt 21 25 ‖ Mr 11 30 Lk 20 4; *ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανόν* Lk 15 18; Jh 3 27; nicht Apok 18 20, s. u. zu Jes 44 23! — *Welt:* *σωτηρία τοῦ κόσμου* Sap 6 25 etc. (cf. Grimm, Lex. s. v. *κόσμος*) Mt 13 38 etc. Jh 3 16 etc. Rm 3 6 (Flacius 2 338) 1 Kor 4 9 etc.

Endlich *Mund* war ein anschaulicher Ausdruck für *Mundfüllung* oder Bissen. Dies kommt oft vor, weil es eine naheliegende Masseinheit bildete und stellt sich in folgenden Erscheinungsformen dar: כְּפִי אָכְלוֹ Ex 16 21; על־פי „nach Massgabe“ Gn 43 7 Ex 34 27 Dt 17 10 Lv 27 8 18 Nm 26 56 †; פִּי שׁנים Dt 21 17 2 K 2 9 Sach 13 8 †; כפי „nach der Norm“, was ausser jenem besonderen Fall von Ex 16 21, nur noch 28 32 39 23 Lv 25 52 Nm 6 21 7 5 7 f. 35 8 (Sach 2 4

S. § 395 d) Mal 2 9 Hi 33 6 2 Ch 31 2 † steht; לפי „nach Massgabe“ Gn 47 12; לפי אכלו וג׳ Ex 12 4 16 16 18 Lv 25 16 27 16 Nm 9 17 26 54 Jos 18 4 1 K 17 1 Jr 29 10 Hos 10 12 Pv 12 8 27 21 †.

Metonymie: Zeit für Zeiterscheinung. Auch eine Zeitbezeichnung konnte zum leicht fasslichen Ausdruck einer — regelmässig — in ihr auftretenden Erscheinung werden, und dies zeigt sich wirklich bei folgenden Gruppen von Zeitbezeichnungen:

Tag: Dt 4 32 (ימים), vgl. auch 1 S 24 20 w. u.; Jr 17 16 Hes 21 30 22 4 Hos 2 2b Ob 11 Mi 7 4 Ps 137 7 Hi 18 20 Qh 5 19, דברי הימים vor 1 Ch 1 1; Mr 13 19 1 Kor 4 3. — „Deine *Jahre*“ Pv 5 9 (שְׁנֶיךָ, ܥܡܪܟ) steht am wahrscheinlichsten im synthetischen Parallelismus zu הודך und bezeichnet das in den Jahren sich vollziehende *Leben* (τὸν βίον, عُمْرَكَ; || נפש 6 32). — *Zeit*: Ps 31 16 Hi 11 17 1 Ch 12 32 29 30 (? Est 1 13) 2 Tim 3 1. — הָעֹלָם Qh 3 11 ist doch soviel wie die Welt, und zwar bezeichnet dieser Ausdruck dort wegen seiner Verbindung mit „ins Herz geben“ genauer den Sinn für oder die denkende Beschäftigung mit der Welt, nur dass dieses Sinnen nicht sein Ziel erreicht (11 b). Jenes עלם ist also doch = αἰών Sap 13 8, welche Stelle auch sachlich parallel geht, 14 6 18 4 Mt 13 22 etc. Hebr 1 2 11 3 (1 Tim 1 17). — ἡ ὥρα steht so metonymisch in Mr 14 35 Jh 12 27.

קַיִץ, was nach قَيْظ ursprünglich „Hitze“ und dann „warme Jahreszeit“ (Gn 8 22 etc.) heisst, bezeichnet — im Unterschied von קציר (s. o. 20 9 f.) — auch die in die *warme Jahreszeit* fallende *Obsternte* (Jes 16 9 cf. 28 4) und hauptsächlich deren Ertrag: 2 S 16 1 f. Jr 40 10 12 48 32 Am 8 1 f. Mi 7 1. Vgl., ausser dem bekannten θέρος, noch *mensis* als Ausdruck für *menstruatio*. Vertreten nun *Abend* und *Morgen* (Ps 65 9 b) die in ihnen aufgehenden Sonne, Mond und Sterne? Diese gewöhnliche Auffassung (Bäthgen, HC; KÜ; Duhm, KHC) ist wenig natürlich, und der Parallelismus von 9 a b braucht nicht synonym zu sein, sondern kann synthetisch sein, d. h. mit den Extremen des Raumes solche der Zeit zusammenstellen. Daher heisst es wahrscheinlich: *die Ausgänge* (= Ausgehende, Aufbrechende) *am Morgen* (cf. יצא Ps 104 23) *und am Abend*, wo die Karawanen im Orient oftmals aufbrachen (Jes 21 13 s. u.), *versetzest du in Jubel* (nämlich durch das Erglänzenlassen von Sonne, Mond und Sternen).

So konnte auch *Fest* für das gesagt werden, was in erster Linie zum Fest gehörte, d. h. das *Festopfer*: חג Ex 23 18 (‖ זֶבַח!), Onq.: נִכְסַת חַגָּא; Mal 2 3 Ps 118 27 (richtig Abulw. 178); מוֹעֵד 2 Ch 30 22, richtig Qi. 51 b: זִבְחֵי הַמּוֹעֵד, und jedenfalls auch bei פֶּסַח ist Pèsach-Opfer die abgeleitete Bedeutung: Ex 12 21 Dt 16 2 5 f. Esr 6 20 2 Ch 30 15 17 35 1 b 7 ff.; Mt 26 17 Mr 14 12 Lk 22 7 11 Jh 18 28.

Metonymie: Erscheinung für ihr Anzeichen.

Eine Erscheinung konnte aus verschiedenem Motiv auch für ihr Anzeichen gesetzt werden. Dies geschah aus ästhetischem Motiv bei בתולים Dt 22 15 17, aber öfter geschah es zur Erhöhung des Eindruckes. So erklärt sich פְּדֻת Ex 8 19; cf. נֵזֶר Nm 6 7 b, עני Dt 16 3, תשועה 2 K 13 17; שְׁמָמָה Hes 7 27. עֻזּוֹ bezeichnet in Ps 78 61 gemäss dem Kontext die Bundeslade (1 S 4 21), cf. 132 8, aber trotzdem ist עֻזּוֹ nicht so in Ps 105 4 ‖ 1 Ch 16 11 gemeint (s. u.). Wieder hierher gehört indes מלכות . . . ותִּלְבַּשׁ Est 5 1.

Metonymie: Besitz für Besitzer.

δ) Ein Besitz dient als signifikanter Hinweis auf seinen Besitzer.

So steht das assyrische *pihâtu* (Besitz) anstatt *bêl pihâti*, und Besitz-Herr κ. ἐ. ist der *pächā*, Statthalter (פחה), zuerst in 1 K 10 15, dann in 20 24 2 K 18 24 ‖ Jes 36 9 Jr 51 23 Hes 23 6 Hag 1 1 Mal 1 8 Est 3 12 Esr 8 36 Neh 2 7 2 Ch 9 14 etc. erwähnt. Ferner *Geist* Jes 30 1 a vertritt gemäss 2 a den Geistbesitzer, איש הרוח Hos 9 7, vgl. 1 Jh 4 1—3 1 Tim 4 1 2 Thess 2 2. Der Sprachgebrauch zeigt da schliesslich nur die ganz begreifliche Erscheinung, dass er ein wesentliches Merkmal eines Dinges auf dieses hinweisen lässt. Diesen Vorgang beobachten wir ferner in טְפָחוֹת 1 K 7 9: wahrscheinlich Handbreiten κ. ἐ. = Simse o. ä. Hierher stellt man wohl am richtigsten den Gebrauch des Ausdruckes *Augen* etc. zur Bezeichnung des *Sehenden* etc. (Hi 29 15) und den Gebrauch des Ausdruckes *Tage* (ימים Hi 32 7 a) zur Darstellung des *Betagten*. Vgl. auch noch Ps 93 1 a 104 1 b! Metonymie des Attributs für dessen Besitzer findet sich auch in der Setzung des Satzes „der unter seinem Herde viele Asche hat" für „gastfreundlich" (Mehren 41).

Metonymie: Insigne für Würde.

Als solches charakteristisches Attribut musste naturgemäss hauptsächlich das Abzeichen eines Standes, das Insigne einer Würde dienen. So steht *šébeṭ*, *Herrscherstab* in Gn 49 10 (Peš. ܫܒܛܐ) als Charakteristikum der *Herrschaft*, allerdings nicht des Herrschers (ἄρχων, Onq.: עָבֵיד שׁוּלְטָן), denn dann müsste auch das parallele מְחֹקֵק den ἡγούμενος (Onq.: סַפְרָא, Peš.: ܡܒܝܢܐ „interpres" nach

Brockelmann, Lex. Syr. s. v.) bezeichnen, und dann wäre מִבֵּין רַגְלָיו kein natürlicher Ausdruck für *ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ* (Onq.: מִבְּנֵי בְנוֹהִי!). Dieses *šebeṭ* symbolisiert den Herrscher in Nm 24 17 (= תּוֹמֵךְ שֵׁבֶט Am 1 5 8), aber wieder die Herrschaft in Sach 10 11 Ps [nicht 2 9] 45 7 b 125 3 †, wie auch der *Hirtenstab* in Ps 23 4 die göttliche Geschichtslenkung darstellt. Ebenso repräsentiert der *Thron* sinnenfällig die Herrschaft (Ps 89 5), und כִּסֵּא *Sessel* malt den Richter vor die Augen (94 20), vgl. *καθέδρα* Mt 23 2: munus docendi; *θρόνοι* Kol 1 16. Ebenso fungiert das *Diadem* (2 S 1 10 2 K 11 12 || 2 Ch 23 11) in Ps 89 40 132 18 Pv 27 24 †, und so setzte man „togam pro pace" (Cicero, De oratore 3, § 167). Vgl. die Setzung von *graues Haar* (שֵׂיבָה) Lv 19 32 für *Greis* (cf. Dt 32 25) und die Verwendung des assyrischen *ḫadaššatu* (cf. Est 2 7), das ursprünglich „Myrte" bezeichnet, im Sinne von „Braut" (P. Jensen bei Wildeboer, KHC zum Estherbuche 173).

Metonymie: Symbol etc.

Als Symbole oder Sitze der betreffenden Götter sind die Terebinthen etc. statt der Götter selbst gesetzt: Jes 1 29, vgl. Dt 12 2 etc. 2 K 16 4 Hos 4 13 Jes 57 5 etc. Wesentlich hierher gehört es, wenn *per-āa*, d. h. Grosshaus (Ebers, Ägypten und die Bücher Mose's 263 f.; Meyer, Gesch. des Altertums 1 59 u. a.), eine Bezeichnung für den Herrscher wurde (= פרעה z. B. Gn 12 15 Ex 1 19 1 S 2 27 1 K 3 1 Jes 19 11 Jr 25 19 Hes 17 17 Ps 135 9 HL 1 9 1 Ch 4 18); vgl. „die hohe Pforte" als Bezeichnung der türkischen Regierung! So dient *ἀκροβυστία* als drastischer Ersatz von *ἀκροβυστίαν ἔχοντες* (Act 11 3) in Rm 2 26 a 27 3 30 4 9 Gl 2 7 Eph 2 11 Kol 3 11.

Konkrete Spuren der *Himmelsrichtungen* und Weltgegenden sind die *Luftströmungen*: Jr 49 32 36 Hes 5 10 12 12 14 17 21 37 9 42 20 Sach 2 10 [nicht 6 5 (GTh)] Dn 8 8 1 Ch 9 24. — Der *Nil* vertritt als Kennzeichen *Ägyptens* dieses selbst: Jes 23 3 (cf. Jr 2 18). — Als deutlichstes Insigne einer Person oder Sache (vgl. J. Böhmer, Das biblische „Im Namen" 1898 25) konnte auch deren *Name* sie selbst vertreten (Dathe 1 896): 1 K 8 33 35 42 a Jes 25 1 Jr 10 6 Mal 1 6; Ps 5 12 69 37 119 132; 9 11; 61 6 86 11 Neh 1 11; Ps 9 3 52 11 54 8 etc.; Jes 30 27 a (Adrianos § 83) Ps 20 2 74 7 ff.; Lv 24 11 Dt 28 58 Act 4 12. — Der Ausdruck *Name* vertritt auch einen betreffenden menschlichen Träger des Namens zwar nicht sowohl in Dt 25 7, weil dort שֵׁם doppelsinnig auf den Verstorbenen (cf. Ru 4 5 10; 2 S 14 7) und zugleich auf den Nachkommen (= זרע Gn 38 8)

sich bezieht, aber in Nm 1 2 ff. 3 40 26 53 1 Ch 23 24 Eph 1 21 Act 1 15 Apok 3 4 11 13. Ebenso sprach Vergil, Aeneis 6 763, vom „Albanum *nomen*“ und sagte Schiller: Wer zählt die Völker, nennt die *Namen*, die etc.

Die Setzung des Zeichens für das Bezeichnete geschieht auch dann, wenn ein äusserlicher Vorgang, der einen anderen wirklich begleitet und daher nicht metaphorisch gebraucht ist (s. u.), anstatt eines Vorganges der geistigen Sphäre gebraucht ist. *Lachen* vertritt so die Freude (Ps 126 2 Hi 8 21 Lk 6 21 25), *Salben* das Einsetzen (Ri 9 8), *Stehen* das Dienen (z. B. Gn 18 8 Dt 1 38 10 8 18 5 1 K 1 2 17 1 18 15 Neh 12 44 1 Ch 6 18). — Ähnlich ist der Gebrauch folgender Redensarten (Dathe 1 889 ff.): „Schlüssel geben etc.“ = Dispositionsrecht verleihen (Jes 22 22 a); „Leerheit der Zähne geben“ = zur Entbehrung verurteilen (Am 4 6); „das Gesicht erheben“ = Aufmerksamkeit und Fürsorge widmen (Nm 6 26 Dt 28 50); „den Kopf erheben“ = sich empören (Ri 8 28 Ps 83 3) oder = aufatmen (Lk 21 28); „die Augen erheben“ = Interesse etc. widmen (Hes 18 6 Ps 121 1 123 1); „das Gesicht erblasst“ = erschrecken und verzagen (Jes 29 22); „frontem scorti habere“ = schamlos und frech sein (Jr 3 3); „das Knie beugen“ = sich demütigen (Je 45 23 Phil 2 10 Eph 3 14, cf. Ps 72 9); „die Hand geben etc.“: Jr 50 15 Hes 17 18; Kl 5 5; 1 Ch 29 22 2 Ch 30 8; Hi 17 3; 2 S 13 19 Jr 2 37; Mi 7 16 Hi 29 9; 2 K 3 11; = bevollmächtigen: Ex 28 41 29 9 29 33 32 29 Lv 8 33 16 32 Nm 3 3 Ri 17 5 12 1 K 13 33 Hes 43 26 1 Ch 29 5 2 Ch 13 9 29 31 †; Schwurgeste: Gn 14 22 etc. (S. § 391 b) Ps 106 26 Neh 9 15; Geste beim Gebet: 1 K 8 22 b Jes 1 15 Hi 11 13 b Esr 9 5 b 2 Ch 6 12 b 13 b; Ex 17 12 Ps 28 2 134 2 141 2 Kl 3 41 1 Tim 2 8; „auf den Schenkel schlagen etc.“ = die Trauer durch Gesten bezeigen: Jr 31 19 a Am 8 10 Jo 1 13 a Ps 35 13 69 12 Hi 16 15 Kl 2 10; Jr 47 5 48 36 a; „*sie biss sich in den Finger*“ (Höllenf. der Ištar, Rev. 21); „die Schwerter etc. umschmieden“ = den Krieg verbannen; Jes 2 4 b ‖ Mi 4 3 b cf. „falx ex ense“ Martial 14 34; Dathe 1 893) vgl. Hes 39 9 f. Ps 46 10; Jo 4 10 cf. „et curvae rigidum falces conflantur in ensem“ (Virg., Georg. 1 508) vgl. Ps 58 11.

Metonymie: Inhalt für Raum.

Als eine spezielle Art des Besitzes konnte auch der Inhalt den von ihm besetzten Raum und die von ihm ausgefüllte Zeit vertreten.

Die Metonymie eines Inhaltes für seinen Raum findet sich in „alle Kreise der Philistäer und alle Gešuriter“ (כָּל־הַגְּשׁוּרִי)

Jos 13 2 b; היבוסי היא ירושלם 15 8 a 18 28 a, עקרון כיבוסי Sach 9 7 b. Diese metonymische Identifizierung der Bewohner und ihres Wohnortes liegt auch in 1 S 5 10 b vor, wonach die ʿEqroniter sagten: „Sie haben zu mir die Lade des Gottes von Israel hergebracht, um mich und mein Volk zu töten". Nur bei dieser metonymischen Auffassung, wonach das „mich" die Stadt ʿEqron bezeichnet, ist der Ausdruck „mein Volk" verständlich. Als Überleitung zum folgenden ist weiter der Ausdruck יֹשְׁבֵי דאר Jos 17 11 a, eine Parallele zum Stadtnamen יִבְלְעָם, zu beachten. So konnte בַּת צִיּוֹן etc., die Bewohnerschaft Ṣijjon's etc. (S. § 255 e 337 f) wegen der Häufigkeit dieser Ausdrucksweise auch zu einer Bezeichnung der Stadt selbst werden: Jes 1 8 (verglichen mit einer „Hütte" etc.!) 10 32 (‖ ירושלם; aber doch nicht 16 1) Jr 51 33 (verglichen mit einer „Tenne").[1] Diese Metonymie ist natürlich in „Thore von *bath Ṣijjon* (Ps 9 15) vorausgesetzt, aber unsicher bleibt sie in 137 8. Denn „Vergewaltigerin" und „deine Kinder" kann sowohl von der Bewohnerschaft als auch von der Stadt selbst gesagt sein. Aber sicher die Stadt selbst ist wieder gemeint in „und auszog(!) aus *bath Ṣijjon*" (Kl 1 6). Ebenso ist es in „die Mauer von *bath Ṣijjon*" (2 8 18 a).

Andere Fälle dieser Metonymie sind folgende: *Bund* (בּרית), was in 1 K 8 21 ‖ 2 Ch 6 11 a zunächst Bundesmittel ist (s. o. 22 13), ist dort zugleich soviel wie *Bundesbuch*, und dieselbe Metonymie liegt zwar nicht in Rm 9 4 (Dathe 1 868), aber ganz ausdrücklich in 2 Kr 3 14 (διαθήκη) vor. — Die Wasserquellen Jos 15 19 meinen das von ihnen umschlossene Terrain wenigstens mit. — Ebenso ist es bei „Zelte" Hos 9 6 b cf. Hieronymus z. St. „ubi quondam domus erant, ibi ... spinae". — Der Ausdruck „Getreide aufthun" (Am 8 5)

---

[1]) In יוֹשֶׁבֶת בַּת מצרים Jr 46 19 und ישבת בת דיבון 48 18 sind zwei koordinierte unverbundene Status constructi (S. § 275 d) gemeint, weil wegen 46 19 auch nicht in 48 18 die hier besprochene Metonymie beabsichtigt ist. Ebenso ist es an der dritten Stelle, wo noch *jôšèbeth* (S. § 255 d) und *bath* (§ 255 g) vereinigt sind: Sach 2 11. Zu יושבת trat — an Dittographie ist wohl kaum zu denken — das gebräuchlichere Synonymum בת hinzu. Der syntaktische Prozess ist also, wie gegen Graf (zu Jr 46 19) zu bemerken ist, nicht wie in בְּתוּלַת (cf. S. § 337 n). Auch der hier erwähnte Parallelismus von בת mit יושבת, der auch in Kl 4 21 auftritt, verstärkt die in S. § 337 e gegebene Beweisführung, wonach das zwischen בת und ירושלם bestehende Verhältnis ursprünglich als das eines Genetivus possessivus gemeint war.

weist wirklich auf den Getreidespeicher o. ä. hin und ist also richtig gedeutet in *ϑησαυρόν*, Trg.: וּבְבֵית אוֹצְרִין, ebenso Peš. und الكُنُوزُ „thesaurus reconditus sub terra“ (Freytag). — יַיִן Hi 32 19 ist = כאר ר' (Qi. 51 b), und *ἐκβάλετε αὐτὸν εἰς τὸ σκότος κτλ.* (Mt 22 13) ist mit Recht auch von Gerber 2 57 bei dieser Art von Metonymie erwähnt. Auch in der Redensart *ἔβαλον εἰς τὰ δῶρα* (Lk 21 4) spielte bei der Wahl des *εἰς* die Wechselbeziehung von *κορβᾶν* oder *κορβανᾶς* (= *δῶρον*) mit *γαζοφυλάκιον* eine Rolle, vgl. Peš. Lk 21 4: ܒܝܬ ܩܘܪܒܢܐ ܕܐܠܗܐ und *κορβανᾶς* Mt 27 6, cf. *τὸν ἱερὸν ϑησαυρόν — καλεῖται δὲ Κορβανᾶς — εἰς καταγωγὴν ὑδάτων ἐξαναλίσκων* (Josephus, De b. j. 2 9, 4; Grimm, Lex. s. v.). Dieselbe Metonymie zeigt sich in der Identität von *προσευχή* (Act 16 13 16) mit ܒܝܬ ܨܠܘܬܐ und in der von *λιβανωτός* (Apok 8 3 5) mit *thuribulum*.

Metonymie: Erscheinung für ihre Zeit.

Eine regelmässig in einer bestimmten Zeit auftretende Erscheinung konnte zu einem deutlichen Hinweis auf die Zeit selbst werden. Dies thut קָצִיר (Schnitt = Getreideernte) zwar nicht in dem möglicherweise aus אל הצור entstandenen אל קציר 2 S 23 13, aber in Jes (? 9 2 16 9) 18 4 Jr 8 20 Pv (? 6 8 10 5) 20 4 (‖ חֹרֶף) ? 26 1. Ebenso steht „messis für tempus messis“ (Gerber 2 59).

Metonymie von Satz und Gegensatz.

ε) Metonymie von Satz und Gegensatz.

Die Unterarten dieser Metonymie sind nach den Motiven zu benennen, die den Sprachgebrauch dazu geführt haben, einen Ausdruck unter Umständen den wirkungsvollen Hinweis auf sein Gegenteil sein zu lassen.

1) Soweit die Metonymie von Satz und Gegensatz zunächst das intellektuelle Gebiet berührt, kann sie mit dem freilich an sich allgemeineren Ausdruck Antiphrasis benannt werden.

Antiphrasis?

Dathe 1 897—905 zählte in alphabetischer Reihenfolge eine Anzahl von Ausdrücken als „antiphrastische“ auf. Aber ich meine, sie in folgende Gruppen bringen und sie dadurch zugleich als zum grossen Teil nicht existierend erweisen zu können:

ירשׁ bedeutet in Dt 2 21 f. Jos 8 7 23 5 a Ri 14 15 nicht „haereditate aut possessione eiicere“ (Dathe 1 900), sondern okkupieren (s. o. 23 16), und darnach hat auch sein Passivum den Sinn von „okkupiert werden“: Gn 45 11 b Pv 20 13 23 21 30 9. — Die Niqṭalaussprache von יסכן Qh 10 9 dürfte eine Analogiewirkung des parallelen

Niqṭal יִעָּצֵב und nur ein Äquivalent des intransitiven „יסכן, kommt in Gefahr“ (Dalman, Gram. des jüdisch-palästinischen Aramäisch 216) sein. Letzteres aber wird dem arabischen *sakuna* (سكن, pauper et miser fuit) parallel gehen, welches einen hohen Grad des سكن „ruhen“, nämlich „quiesciert und depossediert sein“ darstellt. — In נהיתה und נהייתי Dn 2 1 8 27 sollte am wahrscheinlichsten der volle Begriff des „Geschehenseins, Vorbeiseins“ durch die passivische Form deutlich ausgeprägt werden. Weder liegt das Passivum eines „היה = هوى, praeceps ruit“ (Storr, Obs. 39) noch das Passivum eines privativen Verbalstammes (= „confici“ nach Dathe 1 899) vor. — Wie eine privative, beseitigende Wirkung sich mit einer intensiven und daher leicht schonungslosen Thätigkeit verknüpfen kann, zeigt sich allerdings in בֵּרֵא Jos 17 15 18 Hes 21 24 23 47, גֵּרֵם Nm 24 8 Hes 23 34, דִּשֵּׁן Ex 27 3 Nm 4 13, זִנֵּב Dt 25 18 Jos 10 19, חִטֵּא Lv 8 15 etc., das in 14 52 schon vom Talmud (A. Berliner 51) richtig als privativ erkannt wurde, ferner in לִבֵּב HL 4 9, סֵעֵף Jes 10 33, סִקֵּל 5 2 62 10, עִצֵּם Jr 50 17 und שֵׁרֵשׁ Hi 31 8, während תְּפַאֵר Dt 24 20 (Chullîn 131 a vorl. Z.: שלא תטול תפארתו ממנו שלושה) nicht privativ (A. Berliner 51), sondern denominativ ist.

Die beiden Wörter חסד könnten zwei sekundäre Homonyme sein, wie es deren mehrere giebt (s. o. 8 24). Allerdings aber würde die Kombination (BDB 338 a) von חסד „Huld“ mit حشد (congregavit etc.) den Durchgang durch חשׁד voraussetzen (s. u. 35 15 über Lv 20 17 Pv 14 34 25 10).

Bei einer anderen Gruppe braucht nur der Grundsinn des Ausdruckes richtig gefasst zu werden, um erkennen zu lassen, dass an den Stellen, in denen ein antiphrastischer Gebrauch des betreffenden Ausdruckes vorzuliegen scheint, gar keine wirkliche Veränderung im Sinne des Ausdruckes eingetreten ist:

אסף „raffen“ wurde je nach dem betreffenden Kontext natürlicherweise ein „Zusammenraffen“ oder „Wegraffen“: Gn 30 23 Ri 18 25 1 S 15 6 2 K 5 6 11 Jes 4 1 Jr 16 5 Hes 34 29 Ps 26 9 85 4 [nicht 104 29]. — Setzt man bei גיל־גול (Lgb. 1 506) die neutrale Grundbedeutung „aufspringen“ (exsultare) voraus, so versteht sich auch Ps 2 11 (im Kultus gemäss 11 a) Hos 10 5. — Aus لاص „deflexit, torsit“ (verba etc.) lässt sich ein gemeinsames Merkmal sowohl für den Spötter wie für den Dolmetscher (Gn 42 23 cf. Jes 43 27 Hi 33 23 2 Ch 32 31) ableiten. — Aus נכר „fremd sein“ kann הכיר

„befremdlich finden, beachten“ etc. (Gn 27 23) und dann das synonyme Qittel נִכֵּר (Hi 34 19) sowie das leicht sekundäre הִתְנַכֵּר (Pv 20 11) und Niqtal נִכַּר (Kl 4 8) entstanden sein. — Aus כסל „dick sein“ (wie die Lendenmuskeln etc. Lv 3 4—7 4 Hi 15 27 Ps 38 8) konnte sich „schwerfällig sein“ (cf. arab. *kašila*, segnis est) und daraus „thöricht sein“ (cf. Pv 9 13 Ps 49 14 Qh 7 25), aber auch zugleich „beharrend (vertrauensvoll etc.) sein“ (cf. Ps 78 7 85 9 Pv 3 26 Hi 8 14 31 24) entfalten. — Das hinter persönlichem Subjekt gebrauchte הלל konnte den Sinn des prahlerischen oder thörichten Glänzens erlangen und so das mit der Borniertheit leicht sich verbindende übertriebene Lachen bezeichnen, vgl. alwari (zu freundlich) = albern: 1 S 21 14 Jes 44 25 Jr 25 16 46 9 50 38 51 7 Nah 2 5 Ps 5 6 73 3 75 5 102 9 Hi 12 17 Qh 1 17 2 2 12 7 7 25 9 3 10 13. Trotz هلال *hilâlun* „luna“ ist nicht mit Storr, Obs. 40 an den „lunaticus“ zu denken. — חסר (s. o. 34 20) wurde auch als Ausdruck einer psychologischen Konsequenz des Huldgeniessens verwendet: Deprimierung, Beschämung Lv 20 17 Pv 14 34 25 10. Im Targum existiert auch das Peʿal „beschämt werden“: וְאַפֵּיהוֹן לָא חֲסָרוּ Ps 34 6 Manuskript (Levy, TW s. v.) etc.

Giebt man dem קדשׁ den Sinn „vom Profanen abgesondert sein“ so erklären sich auch folgende Erscheinungen: *qadēš* und *qᵉdēšā* (Gn 38 21 f. Dt 23 18 1 K 14 24 15 12 22 47 2 K 23 7 Hos 4 14 [12 1 cf. S. § 348 d]) waren positive Begriffe, wenn sie auch die Verachtung der Jahweverehrer herausforderten. Ferner auch in Ex 29 37 b 30 29 b Lv 6 11 b 20 a (cf. 27 10 21) Nm 17 2 b 3 a Dt 22 9 (cf. Jos 6 19) Jes 65 5 (= ich bin unberührbar für [S. § 21] dich; cf. 2 S 6 9 1 K 17 18 Lk 5 8 8 37) Hag 2 12 a; Hes 44 19 b 46 20 b war die mit קדשׁ bezeichnete Wirkung im Sinne der Darsteller selbst eine positive und gute, nur die Nachwirkung, die dadurch bedingte Reinigungsceremonie, war unangenehm.

פחז Gn 49 4 soll nach Ibn Ezra z. St. an ריקים ופחזים Ri 9 4 erinnern und so ein הפוך sein. Ebenderselbe bemerkt zu Nm 22 3 b: ויקץ כמו הפוך, und er fügt hinzu וכמוהו נעלה ביהודה ונקיצנה. Er meinte wohl, dass auch in Jes 7 6 קוץ den Sinn von צוק besitzen solle. Das ist alles nicht im Texte begründet.

Hieronymus meinte, in 2 S 12 14 sei blasphemando blasphemasti inimicos Domini „per antiphrasin dictum“ und der Sinn sei „salvationem tribuisti inimicis Domini, quibus insurgentibus contra po-

pulum Domini, peccato hoc tuo praepediente, non poterit eis resistere populus Domini.“ Aber eine solche Ausdrucksweise besässe hier gar keine psychologische Wurzel und kann deshalb gar nicht vorausgesetzt werden (s. u. 41 6).

Über die von Wetzstein bei Delitzsch, Ps., 4. Aufl. 883 ff. vorgetragene Meinung, dass אנושׁ Jes 17 11 Jr 15 18 17 9 16 30 15 Mi 1 9 „per antiphrasin“ entstanden sei, siehe Lgb. 2 186, Anm. 1.

Antiphrastisch ist die nachbiblische Ausdrucksweise, dass eine Schrift „die Hände verunreinige“, d. h. unberührbar, heilig, kanonisch sei. Siehe darüber meine „Einleitung“ 450 f.

2) Die **Metonymie von Satz und Gegensatz** im Gebiete der **Ästhetik** und der **Pietät**: die **Euphemie**.

Euphemismus aus ästhetischem Motiv.

Die *Füsse*, welche als leicht bestäubt (Gn 18 4 19 2 1 S 25 41 Lk 7 44 Jh 13 10) zu den ἀτιμότερα τοῦ σώματος (1 Kor 12 23) gehören, vertreten im AT mehrmals überhaupt die unteren Teile des Körpers.

Dieser Sprachgebrauch liegt allerdings nicht in Ex 4 25 a vor, wo Sanctius nach Glass I, III, VIII (1668, p. 216) „illud filii membrum“ verstand, und Nowack, Archäologie 1 168, die Schamteile Moses erwähnt findet. Auch letzteres wäre doch nicht recht natürlich und motiviert. Vielmehr ist dort der Gestus des verächtlichen und zornigen *Hinwerfens vor die Füsse* gemeint, wie „zur Erde werfen“ in Jes 25 12 etc. steht. Richtig sind in Ex 4 25 a die *Füsse* nicht als Euphemismus aufgefasst von LXX, Peš., Onq.: וְקָרִיבַת לִקְדָמוֹהִי. — Die *Füsse* im eigentlichen Sinne waren auch in Ri 5 27 gemeint. Denn die nach dem Zeltpflock und Hammer langende (26 a) und den Kopf Sisera's zerschmetternde Jael ist erhaben über den Verdacht, den einzelne Talmudisten (Jebamoth 103 a b; Nazir 23 b) aus den Worten „zwischen ihren Füssen“ schöpfen zu können gemeint haben. — Fraglich bleibt auch, ob die *Füsse* (Jes 6 2) hierher gehören, die von dem einen Flügelpaar der Saraphe bedeckt wurden, und die von LXX (τοὺς πόδας), Peš. und Arabs einfach übersetzt, von Delitzsch, Bredenkamp, v. Orelli, Cheyne (1884), Skinner (Cambr. Bible 1896) unbesprochen gelassen worden sind. Sie können den Körperteil bezeichnen, der auch bei bekleideten Orientalen wenigstens an der Oberseite von den Sandalen freigelassen wurde und als bestäubt vorausgesetzt werden konnte. Die *Füsse* bezeichnen in Jes 6 2 also keineswegs sicher den Körper (Trg.: מִכַּפֵּי

גְוִיָּתֵיהּ דְלָא מִתְחֲזֵי; cf. Raši: zur Selbsterniedrigung, dass nicht gesehen werde sein ganzer Körper vor seinem Schöpfer), oder „die natürliche Blösse“ (Kittel, KEHB 1898), oder „den unteren Körperteil“ (Duhm, HC). Das גויתיהנה Hes 1 11b kann dies nicht entscheiden. Am wenigsten ist mit Sanctius bei Glass l. c. an das „pudendum virile“ gedacht, und dass neben der vom Herrschermantel umflossenen Gottheit die Saraphe unbekleidet (Duhm, HC) waren, ist nicht sehr wahrscheinlich.

Auch der Ausdruck „von zwischen seinen *Füssen*“ ist in Gn 49 10a von der Sitte orientalischer Herrscher, den Herrscherstab zwischen die Füsse zu stemmen, zu verstehen. Jener Ausdruck würde in sehr harter Weise statt *ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ* (Vulg.: de femore eius; Onq.: מִבְּנֵי בְנוֹהִי, von den Söhnen seiner Söhne) gesagt sein. Wesentlich anders liegt die Sache in Dt 28 57, wo der weibliche Sprössling einer Frau beschrieben ist als היוֹצֵאת מִבֵּין רַגְלֶיהָ. — „Die *Füsse* bedecken“ (Ri 3 24 [*ἀποκενοῖ τοὺς πόδας αὐτοῦ*, Trg.: עָבֵיד הוּא יַת צָרְכֵיהּ]; 1 S 24 4 [*παρασκευάσασθαι*, Trg.: לְמֶעְבַּד צוֹרְכֵיהּ]) bedeutet *alvum deponere* und nicht dormire. Diese Weise des Ausdruckes heisst דרך כבוד *via honesta* bei Qimchi zu 1 S 24 4, wo er auch נקבים קטנים, foramina parva = urina erwähnt. Diese Ausdrucksweise wird auch לשון נקיים *sermo insontium* genannt (Goldziher, Tanchum Jeruš. 32 [1]). Bei שׂיג 1 K 18 27 ist zwischen שׂיח „meditatio“ und דֶּרֶךְ (Ausführung des Planes) die Bedeutung „insectandum, consilium“ passender, als „recessio“ (Euphemismus für Beiseitegehen), wogegen Gedankenfolge und Gedankengehalt bedenklich machen. Wegen des darauffolgenden דֶּרֶךְ giebt das Trg. unrichtig אִשְׁתְּמִיךְ „er wird verfolgt“ (so übrigens auch Raši und Qi. z. St.). Endlich שׂער הרגלים, das Haar der *Füsse* (Jes 7 20) ist ein durch den Gegensatz ראשׁ veranlasster Ausdruck für שׂער הערוה (Qi. z. St.), und dies leitet zum folgenden über.

עֶרְוָה *Blösse* (Hos 2 11 Hes 16 8 gemäss 7b) wurde als Ausdruck für „Blösse *κ. ἐ.*“ = *pudenda* verwertet: Gn 9 22f. Ex 20 26 28 42 Lv 18 6ff. 20 11ff. (Dt 23 15 24 1; S. § 337k; vgl. מְבֻשִׁים 25 11) 1 S 20 30 Jes (20 4) 47 3 Hes 16 36f. 22 10 23 10ff. Kl 1 8. — בָּשָׂר *Fleisch* ist in בשׂרכם Gn 17 13 am wahrscheinlichsten die *caro* quae *praeputium* est (11a 14a 23b 24b 25b; cf. S. § 337h), deshalb schliesslich das *membrum virile*, nicht „corpus“ (Dathe 1 1270). Denn ebenderselbe Sinn von בשׂר liegt, wie im Targum Jeruš. zu Gn 6 2:

מהלכן בגילוי בסרא „einhergehend mit Entblössung der Scham“, so auch in folgenden Stellen vor: Lv 15 2 f. (19: *muliebria*) 16 4 (Samaritanus: Dt 25 11 statt מבשׁים!) Hes 16 26 (Trg.: מסרבלי בסר, mit starkem Gliede versehen) 23 20 44 7 9 Sir 23 16 e. — Auch יָד besitzt in Jes 57 8 am wahrscheinlichsten ebendenselben Sinn, denn es muss den Höhepunkt der dortigen Aufzählung bezeichnen. Deshalb ist „jede winkende Hand“ (Kittel, KEHB; Skinner, Cambr. Bible) unwahrscheinlich. — Später wurde auch אֵבֶר „penna“ ein Ausdruck für *penis*, und man findet ihn z. B. in der kulturgeschichtlich interessanten Stelle Sanh. 107a: אבר קטן יש באדם משביעו רעב ומרעיבו שבע. — Endlich begegnet auch בית im Sinne von *muliebria* nicht selten im Talmud etc. (Levy, NHWB. s. v.).

In „ידע“, *erkennen* = sexuellen Verkehr haben“ (Gn 4 1 17 25 19 5 b 24 16 38 26 b Ri 19 25 1 S 1 19 1 K 1 4 [Peš.: ܚܟܡ] † Mt 1 25; mit der Frau als Subjekt: Gn 19 8 Nm 31 17 f. 35 Ri 11 39 21 11 f. † Lk 1 34) liegt vielleicht zunächst eine Prägnanz (= voll erkennen) und dann zugleich eine Euphemie. Denn es ist nicht ganz wahrscheinlich, dass zuerst die Aussage „das Gesicht der Entschleierten“ (Ges.[13] = *'aḫaḏa waǵhahâ*) gemeint war. Die Hebräerinnen erscheinen doch gewöhnlich ohne Schleier, und dieser Umstand wird nicht durch Gn 29 23 aufgehoben. Ebenso wenig wahrscheinlich war „besuchen“ der ursprüngliche Sinn jener Ausdrucksweise. Endlich ist es auch nicht ganz natürlich, die speziellen Objekte עֶרְוָה oder בְּתוּלֵי (Schwally, ZDMG 1898 136) als übergangen vorauszusetzen.

Derselbe Euphemismus liegt in *venire ad mulierem*: Gn 6 4 16 2 (cf. 5 a) 19 31 29 23 b 30 3 16 38 2 b 8 f. [nicht 39 14 b (BDB s. v.)] Dt 22 13 25 5 (cf. venire ad mulierem in cubiculum Ri 15 1) 16 1 2 S 11 4 12 24 16 21 20 3 Hes 23 44 Ps 51 2 b Pv 2 19 6 29, εἰςεπορεύοντο Tob 7 11. Aber eine Kombination des blossen בָּאִים Hes 20 29 mit זנה אחרי Ex 34 15 etc. liegt doch zu fern, und deshalb bezeichnet das בוא von Hes 20 29 nur das *frequentare*. — In demselben euphemistischen Sinn gebrauchte man auch *appropinquare ad mulierem:* Gn 20 4 Lv 18 14 Dt 22 14 Jes 8 3 Hes 18 6 †. Immer noch verhüllend ist auch der Ausdruck שׁכב *liegen bei* etc.: Gn 19 32—35 26 10 30 15 f. 34 2 (S. § 211 h) 7 35 22 39 7 10 12 14 Ex 22 15 18 Lv 15 18 (S. § 211 h) 24 (ebd.) 18 22 (19 20) 20 11—20 Nm 5 13 (S. § 211 h) 19 ebd. (31 17 f. 35) Dt 22 22 f. 25 28 f. 27 20—23 1 S 2 22 2 S 11 4 11 12 11 24 13 11 14 (S. § 211 h) Hes 23 8 (S. § 211 h), מִשְׁכַּב 17

(cf. Qh 4 11) †. — Ähnlich ist *ἀνέβης ἐπὶ τὴν κοίτην* (Gn 49 4) und „aufdecken den Bettzipfel des Vaters“ Dt 23 1 27 20 (Geiger, Urschrift 386); aber „breiten den Mantelzipfel über“ (Hes 16 8 Ru 3 9) heisst „verhüllen und beschirmen“.

Euphemismen in derselben Sphäre sind noch folgende Ausdrücke: *berühren* Gn 20 6 b Pv 6 29 1 Kor 7 1; *essen* Pv 30 20 und *ἄρτος* Sir 23 17; *Wasser* (= semen genitale, wie *mee* = *mou* im Assyrischen; Del., HWB 394) Jes 48 1, wo übrigens מֵי wegen יצא ganz wahrscheinlich für מִעֵי gesetzt wurde (s. u. 39 17). Analog sind ferner folgende Ausdrücke: מַיִם (Pv 5 15 9 17); „Mischwein“ (HL 7 3), vgl. *trinken* in einer Erzählung bei Kosegarten, Chrest. arab., p. 14 und bei Stickel, Hoheslied, p. 183; „*Verkehr haben*“, *ὁμιλεῖν* Jud 12 12; *κοίτη, ὕπνοι* Sap 3 16 4 6; *τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδόναι* 1 Kor 7 3.

Wie mit der fortschreitenden Kultur das Gebiet der **ästhetischen Euphemismen** sich erweiterte, wird weiter unten an Dt 23 1 etc. 1 Ch 17 11 etc. Dt 28 27 30 etc. gezeigt werden.

Mehr oder nur die **Pietät** und speziell die religiöse **Scheu** führte zur Wahl folgender Euphemien: **Euphemismen aus Pietät.**

Halb noch auf dem ästhetischen Gebiete würde es liegen, wenn, wie es nicht unwahrscheinlich ist, בֵּית הַחָפְשִׁית (2 K 15 5) im Sinne von „das Haus der Isolierung“ statt „Aussätzigen-Asyl“ gesagt worden wäre. Die Buchstabenverteilung בביתה חפשית „und er wohnte in seinem Hause frei, d. h. unbehelligt“ (Klostermann, KC; Benzinger, KHC [?]) verträgt sich weder mit dem Sinn von חפשית, das mehr auf ein Versetzen in eine neue Umgebung hinweist, noch mit 2 Ch 26 21. Das von Stade, ZATW 1886 159 vermutete בבֵית הַחֹרֶף (Jr 36 22; Am 3 15) dürfte weder nötig noch sicher sein.

Doch wohl aus natürlicher Scheu und Pietät floss der Gebrauch von נֶפֶשׁ *Seele* anstatt נפשׁ מֵת (*Seele eines Verstorbenen*, was in Lv 21 11 Nm 6 6 steht): Lv 19 28 21 1 22 4 Nm 5 2 6 11 9 6 f. 10 19 11 Hag 2 13, cf. animamque sepulcro Condimus (Virg., Aeneis 3 [Dathe 1 902] 67 s.).

Aus religiöser Scheu wählte man wohl den neutralen Ausdruck *thun* in der Formel „Gott möge mir dies und das *thun*!“ (1 S 3 17 etc. 2 S 3 9 etc. 1 K 2 23 etc. Ru 1 17 [alle Stt. siehe in S. § 391 i]), wie dieses Verb auch in der arabischen Fluchformel „Gott möge *thun*!“ oder „ich werde *thun*“ (Goldziher, Zur arab. Phil. 1 40) auftritt.

Bei anderen Fällen dieser Euphemie ist es wahrscheinlich oder sicher, dass sie nicht der lebendigen Sprachverwendung, sondern einer sekundären Textgestaltung angehören.

Zuerst kommen einige Stellen von בֵּרֵךְ in Betracht. Dieses müsste in 1 K 21 10 13 Ps 10 3 b Hi 1 5 11 2 5 9 nicht den Sinn von „segnend oder grüssend verabschieden“, sondern von „lästern“ oder „verfluchen“ besitzen. Es ist nun schon an sich nicht wahrscheinlich, dass in Verbindungen, in denen בֵּרֵךְ auch seine Bedeutung „preisen“ naturgemäss hätte besitzen können, und in Situationen, wo es auf die Deutlichkeit des Ausdruckes ankam, wie in 1 K 21 10 13, בֵּרֵךְ in einem keineswegs selbstverständlichen Sinn gebraucht worden wäre. Deshalb wird die Annahme, dass die *ἀντίφρασις*, die für 1 K 21 10 13 und Hi 1 5 11 auch Adrianos § 114 annahm, aus dem lebendigen Sprachgebrauch des Althebräischen selbst stamme (Duhm, KHC zu Hi 1 5), nicht dadurch gesichert, dass das arabische ابترك, äthiopische ባረከ:, maltesische *bŷrek* etc. (GTh 241 b) auch im Sinne von „verfluchen“ gebraucht werden. Jene Annahme wird auch nicht dadurch gesichert, dass Wetzstein in Delitzsch's Psalmenkommentar, 4. Aufl. 883 ff. viele Belege für euphemistische Ausdrucksweise aus dem neueren arabischen Sprachgebrauch geben konnte. Vgl. dazu noch „der Rabe bringt mir die Freudenkunde (*κατ' ἀντίφρασιν*) der Trennung von den Meinigen“ (Fleischer 2 299); ferner bei Mehren 124 f. Belege für „den Scherz, mit dem Ernst gemeint ist“ und „den Sarkasmus oder die Satire in der Form des Lobes“. — Wahrscheinlicher ist, dass bei einer nachfolgenden Textbehandlung das in direkter Verbindung mit einem Gottesnamen (cf. Jes 1 4 b β) stehende „lästern“ oder „verfluchen“ beseitigt worden ist, soweit dies nicht durch die Konstruktion, wie durch das ב Jes 8 21, verhindert wurde. So dürfte die Stütze, welche Duhm für seine Annahme aus Jes 8 21 entlehnen wollte, ihre Kraft verlieren. Für den sekundären oder textkritischen Ursprung des בֵּרֵךְ jener sieben Stellen spricht mit besonderer Deutlichkeit Ps 10 3 b. Denn nur als Interpretament oder euphemistischer Ersatz von נאץ erklärt sich das dortige ברך in natürlicher Weise, wie überdies in 3 a *hôlal* „ist prahlerisch etc.“ hätte beabsichtigt sein können (Trg.: אִשְׁתַּבַּח, *ἐπαινεῖται*, يَفْتَخِرُ [gloriatur], ܡܫܬܡܗܪ [iactans se]. — Die Thatsache, dass im nachbiblischen Hebräisch der euphemistische Gebrauch

von בָּרֵךְ bestand (vgl. בירך את השם etc. bei Levy, NHWB 1 267), entscheidet weder für die eine noch für die andere der beiden möglichen Auffassungen. Jedenfalls war es später, wie z. B. in Sopherim 4, § 9, streng verboten, einen Gottesnamen beim Fluchen zu verwenden.

Der MT von 2 S 12 14 (s. o. 35 36) wollte ausdrücken „du hast die Feinde Jahwes zur Lästerung veranlasst“ (*παροξύνων παρώξυνας*, Trg.: מְפַתַּח פְּתַחְתָּא פּוּמָא דְסָנְאֵי עַמָּא דַיְיָ; Vulg.: blasphemare fecisti). Aber diese kausative Bedeutung des נִאֵץ würde nur hier vorliegen. Deshalb ist das Objekt אֹיְבֵי „die Feinde“ als später eingeschaltet anzusehen. Schon Qimchi bemerkte z. St.: ר״ל מכנה את יי׳, er will sagen, eine Antiphrasis gebrauchend, Jahwe. Jedenfalls hat also schon Qimchi gespürt, dass Jahwe selbst das Objekt von diesem Verbum נִאֵץ sein müsse. — Eben dasselbe verhüllende אֹיְבֵי ist auch in 1 S 25 22 eingeschaltet (Thenius u. a. bis Löhr im KEHB und Smith im ICC), und vielleicht stand dort zuerst לִי. Aber die von Löhr zu 1 S 2 17 zitierte Meinung Geigers, dass in dieser Stelle מִנְחַת eingeschaltet sei, lässt sich nicht begründen, weil bei נִאֵץ auch das Wort Jahwes als Objekt steht (Jes 5 24 cf. *ἀπωθουμένοις τὸν λόγον κυρίου* Jr 23 17).

Aus sekundärer Modifikation des alttestamentlichen Wortlautes ist wahrscheinlich auch z. B. מְתָאֵב Am 6 8 herzuleiten (Geiger, Urschrift 349). Es ist weder „Schreibfehler“ (Nowack, HC) für מתעב, noch eine wirklich existierende „Nebenform“ (Ges.[13]) von מתעב. — Eine verwandte Erscheinung liegt wahrscheinlich in עִקֵּשׁ שְׂפָתָיו וְהוּא כְסִיל Pv 19 1 b. Denn dieses כסיל kann nicht den Sinn von „thöricht“ besitzen. Aber es ist auch nicht in כסיל an dieser Stelle ein etymologisch ursprünglicher Sinn (lumbosus, adiposus [Schultens z. St.]: Schmerbauch o. ä.) zu suchen, sondern wahrscheinlich liegt in diesem כסיל eine Spur von der immermehr aufkommenden Identifizierung der Kategorien „reich“ und „thöricht = gottlos“, wie diese aus bitteren Erfahrungen geborene Kombination dunkler oder deutlicher in folgenden Stellen zu Tage tritt: Jes 53 9a (עשׁיר במ׳ cf. S. § 330 m!) Ps 49 11 73 3—12 Pv 19 1 b cf. Mt 13 22 19 23 etc. Lk 6 20 (‖ *πτ. τῷ πν.* Mt 5 3) 24 16 19 ff. Jak 2 6 5 1 1 Tim 6 17. Wahrscheinlich ist jenes כסיל Pv 19 1 b ein Interpretations-Qᵉrê, welches auch für das Verständnis von 28 6 b einen Wink geben sollte (cf. יִשָּׂשכָר Gn 30 18 etc.; Lgb. 2 356).

Inwiefern mit der fortschreitenden religiösen Erkenntnis eine vielfache Scheu vor dem Gebrauch dieser und jener religionsgeschichtlichen Ausdrücke sich geltend machte, wird besser in anderem Zusammenhange gezeigt. Erinnert sei aber doch z. B. an den Parallelismus von יהוה 2 S 6 9 23 17 2 K 22 19 mit (ה)אלהים 1 Ch 13 12 11 19 2 Ch 34 27. Vgl. weiteres Material zunächst in meiner „Einleitung“ 77!

Eine Antiphrasis (Adrianos § 114) oder Ironie hat der Hellenist durch εὐφραινόμενος ἔστω in die Stelle Jr 20 15 f. gebracht. — *Ebel rabbathi*, der grosse Traktat über die *Trauer*gebräuche, wird bei Raši (Winter und Wünsche 1 609) auch *Semachôth*, also *Freuden*kundgebungen genannt.

Ironie.

3) Ironie mit ihren Nebenarten.

Hierher gehört nicht Gn *3 22* (so *kursiv* gesetzt, weil *als übermenschliche Äusserung referiert*), wie Dathe 1 905 annahm. Aber wahrscheinlich liegt Ironie in Gn 18 12 b und sicher Ex 10 10 a Dt *32 38* b Ri *10 14*. Mit einem Anflug von Spott ist ferner Davids Frage an den Abnêr „Bist du nicht ein Mann etc.?“ (1 S 26 15 [Dathe 1 909]) gesprochen. Über 2 S 4 10 b vgl. S. § 260 d! Eine ironische Nachahmung von Worten der Pseudopropheten liegt in עֲלֵה וג' 1 K 22 15 b. Weiter gehört hierher 2 K 8 10 Q.

Verhaltenen Spott atmen auch die Worte „verstecke dich im Staub!“ etc. Jes 2 10 8 9 b [nicht 14 9—11 (Adrianos § 123)] *17 4* (ככבוד ... יהיו) 21 5 23 16 *29 1* b *47 12* *57 12* a *13* a α (cf. Lgb. 2 151, Anm. 1). — Bei Jeremia begegnet eine ironische Äusserung zwar nicht in נצרים 4 16 (Storr, Obs. 32), denn man beachte עיר נצורה „eine aufs Korn genommene Stadt“ (Jes 1 8) aber in *7 21* b *11 15* a α *22 23* a *30 6* f. (cf. Hos 13 13 a) 46 9 51 8 b β γ. — Auch Hes *20 39* a beginnt am wahrscheinlichsten mit einem konklusiv-konzessiven (cf. S. § 363 c) „also immerhin“ und enthält bis עבדו eine ironische Konzession, fährt darauf latent adversativ (S. § 360 b) fort, enthält das אם der Beteuerung (S. § 391 k), falsch unterbrechendes Athnach (Syntax S. 715) und dahinter das ו von S. § 361 l. Persiflage klingt sodann aus *28 3* 32 5 b, — nur indirekt aus Hos 10 1 a (Adrianos § 123), aber voll aus Am 4 4, weshalb auch schon Qimchi zu ופשעו bemerkte: „Dieser Imperativ ist nicht in der Art eines Befehls, der einen Willen ausdrückt, sondern in der Art von גזום“ [*gezum*, *guzma* = ironia. sarcasmus, hyperbole]. Ironisch ist ferner Mi 2 11 b

7 8 a Nah 2 12 (Adrian) Sach *9* *2* b *11* *13* a. Auch Mal 1 9 a ist ironisch, wie das sich selbst verneinende הֲיִשָּׂא 9 b beweist.

Weiter rechne ich חסידי „meine Loyalen etc.“ Ps *50* *5* hierher. Der Hohnruf *60* *10* c ist kräftiger, als die nicht hierher gehörige Aussage 108 10 c. Die Reihe setzt sich fort in Pv 11 22 ‚17 16 (?war nicht gemeint „Weisheit und Verstand zu *kaufen* giebt es nicht“ [cf. S. § 390 f]); לחונן 28 8 (s. u.); Hi 6 22 12 2 17 8 b (cf. 20 3 oben 16 3 f.) 20 10 b (sarkastisch) 26 2 f. Wie עִי 30 24 a eine sarkastische Selbstbezeichnung des Hiob sein könnte, siehe in Lgb. 2 64 Anm.! Ironisch ist weiter *38* *3* b *β* etc.; Kl 4 21 a Qh 10 1 b, während in 11 9 richtig von Dathe 1 913 keine Ironie gefunden worden ist. Auch Mt *26* *45* gehört nicht hierher, denn τὸ λοιπόν ist „posthac“ (Grimm s. v.). Aber ironisch ist καλῶς Mr *7* *9*; Lk *11* *41* Jh *3* *10* b *7* *28* a *α* 19 14 b; μωρία 1 Kor 1 21; 4 8 2 Kor 10 12 11 19 12 13 (Dathe 1 911).

Ein Hauptthema der Persiflage war die satirische Charakteristik der Idole: 1 K 18 27 Jes 40 19 41 7 44 9 ff. 46 6 f. Jr 2 27 10 3—5 8 f. Hab 2 18 f. Ps 106 20 b 115 4 ff. 135 15 ff., ἐπιστολὴ Ἱερ. 4 8 ff. Sap 13 10 ff. Sarkastisch ist wahrscheinlich auch die Benennung der Moloch-Opfer als „cadavera“ (פגרים Jr 31 40) und jedenfalls die Bezeichnung der περιτομή als κατατομή (Phil 3 2). Adrian bemerkte in § 122: „κατ᾽ ἐπιτωθασμόν“, d. h. in verspottender, verlachender Weise, spricht die Schrift, wenn sie bei der Schmach der Feinde sagt „aha, aha, gesehen hat es unser Auge!“ (Ps 35 21 b), oder „nimm eine Zither etc.!“ (Jes 23 16), oder γὰρ πλοῖα οὐκέτι ἔρχονται ἐκ Καρχηδόνος (10 b), oder πόλις καλὴ καὶ ἐπίχαρις, ἡγουμένη φαρμάκων (Nah 3 4 a *β* cf. Zeph 2 15 a), oder ἐπὶ τῷ Κυρίῳ οὐκ ἐπεποίθει (Zeph 3 2 b *α*;?), oder προφήτευσον ἡμῖν, Χριστέ, τίς ἐστιν ὁ παίσας σε (Mt 26 68). Er hätte z. B. die Frage „Ist das die Stadt etc.?“ (Kl 2 15 c 16 b c) hinzufügen können.

Eine Nebenart der Ironie ist auch die S i m u l a t i o n (Gerber 2 319). Aber nicht mit vollem Recht ist eine solche von Dathe 1 911 in Gn 19 2 gefunden worden. Denn die Weigerung, im Hause des Loṭ einkehren zu wollen, war keine Verhüllung des Auftrages, die Familie des Loṭ zu retten (V. 12 ff.). Mehr gehört hierher Gn 12 13 20 2 13, wo אָחוֹת in هذه أختي „dies ist meine Schwester“ von mohammedanischen Interpreten so aufgefasst wird, dass es „in der

Simulation.

entfernteren Bedeutung „„Glaubensschwester““ gemeint ist“ (Mehren 105). Dieselbe Erscheinung liegt in Gn 22 2 und Mt 15 24 26 22 16 aber nicht in Act 23 5 a vor.

In diesen Zusammenhang gehört auch „das fingierte Nichtwissen des Wissenden“ (Mehren 125), oder „das Vorführen des Bekannten in der Form des Unbekannten“ (S. 127), wie z. B. in „War's eines Blitzes Leuchten, was da erschien, oder war's das Licht einer Lampe, oder war's ein Lächeln in ihrem sonnigen Antlitz?“

Hierher können als besondere Gruppe auch die Fälle gestellt werden, wo Ausdrücke nur im Anschluss an eine herrschende Benennung oder eine Volksmeinung oder die Einbildung der betreffenden Personen gebraucht werden, wie נביא „Prophet“ z. B. in Bezug auf Chananja Jr 28 1 (LXX 35 1: *ὁ ψευδοπροφήτης!*) Tit 1 12 (cf. *πατήρ* Lk 2 48), צדיק Hes 21 3 f., *δίκαιοι κτλ.* Mt 8 12 9 12 f., *θεός* 2 Kor 4 4 a.

Eine Unterart ironischer Aussagen kann aus solchen Äusserungen gebildet werden, in denen der Sprecher eine faktische Erscheinung in ihr Gegenteil verwandeln möchte. In Gn 37 19 wollen Josephs Brüder gerade dadurch, dass sie ihn den „Traumbesitzer = Träumer“ nennen, auf die Grundlosigkeit der Ansprüche hinweisen, die er aus seinen Träumen ableitete. Mit noch mehr Grund können 2 S 6 20 Jes 5 19 Ps 22 9 Mt 22 16 (cf. Lk 20 20) 27 29 40 42 f. hier erwähnt werden.

Aber die Lügen, wie sie in Gn 3 4 und Mt 2 8 enthalten sind, bilden keine Momente der „rhetorica sacra“ (Dathe 1 913). Ebenso wenig gehört in deren Gebiet die Ironie, welche in den Vorgängen selbst liegt, wie in den Konsequenzen des Versuches, die Gattin für die Schwester auszugeben (Gn 12 11 ff. 20 2 ff. 26 7 ff.). Antoine Baumgartner hat in seinem anziehenden Schriftchen über „L'humour dans l'ancien Testament“ (Lausanne 1896), worin er auf p. 7 auch andere neuere Bearbeitungen seines Thema aufzählt, in jenen Erzählungen Gn 12. 20. 26 „des éléments d'humour très sensibles“ (p. 18) gefunden. Da er selbst aber vorsichtigerweise jene Erzählungen zu den „exemples d'humour latent“ (p. 22) rechnet, so wird er mir nicht widersprechen, wenn ich vielmehr die Ereignisse selbst tragikomisch nenne. Eben denselben Charakter trägt die Geschichte von der Verwechselung der Rahel und der Lea (Gn 29 21 ff.). Aber mehr nur tragisch möchte ich die Geschichte von Juda (Gn 38 11 ff.) nennen. Dagegen wieder nicht ganz unwahr-

Humor.

scheinlich ist es, dass „l'humour était cherché et voulu" (p. 21) in der düpierenden Antwort der Hebammen (Ex 1 19) und in der Erzählung von Bilʿam und seiner Eselin (Nm 22 27—31), welche die Verkehrtheit jener Reise eher einsehen durfte, als Bilʿam selbst. Jedenfalls sollte dem Verfolgungszug des Saul der Stempel der Lächerlichkeit aufgedrückt werden, indem dieser Zug mit einer Flohhatz auf einen „einzigen (אחד) Floh" (1 S 24 15) verglichen wurde. — Treffende Beispiele schalkhafter, humorvoller oder satirischer Äusserungen, die in der nachkanonischen Litteratur des Judentums vorliegen, findet man bei Baumgartner l. c., p. 11—15.

Litotes.

4) Auch die Litotes oder Meiosis dient der Deutlichkeit des Ausdruckes. Denn nach dem natürlichen Einfluss einer dunklen Folie auf die Erhöhung eines Lichteffektes muss jeder Versuch, einen Thatbestand in der Ausdrucksweise zu verkleinern, den gerade entgegengesetzten Eindruck im Hörer oder Leser hervorrufen.

Das Gebiet der Litotes ist allerdings zu weit ausgedehnt worden, indem schon folgende Fälle zu ihm gerechnet worden sind: לא ינקה etc. Ex 20 7 (Dathe 1 231: gravissime puniet; Storr 33) Lv 10 1b Jr 2 8bβ 11bβ Am 1 3 etc. Sach 8 17a Ps 83 2.

Litotes.

Mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit gehören hierher aber Aussagen, wie „ein eingeknicktes Rohr wird er nicht (vollends) zerbrechen" etc. Jes 42 3a Ps 51 19b 78 50a (cf. b!) 84 12 (?) 107 38b Pv 12 3 17 21b. — Bestimmt soll der entsprechende positive Begriff deutlich aus folgenden negativen Ausdrücken in die Augen springen: לא חָכָם (nicht weise) etc. Dt 32 6b 2 S 1 21 (= blank geputzt o. ä.);[1]) Jes (cf. לא־עץ 10 15 ex. [Siegfr.-St. s. v. לֹא]) 31 3 65 2 Jr 4 22a 8 6 Hes 20 25 Hos 13 13b (cf. אֵין לֵב 7 11) Am 5 18b 20 (cf. Hi 12 25a [Storr 260]) Ps 36 5 43 1 44 13a Pv (13 23b) 16 29 18 5a 24 23 30 25f. Hi 12 25a 22 30a 26 2f. Sehr charakteristisch ist speziell die Ausdrucksweise לא לָרֹב עָשׂוּ כַּכָּתוּב (nicht reichlich = zu wenig) 2 Ch 30 5b; Mt 2 6. — Bei Verben zeigt sich solche Litotes in Dt 18 14 Jr 4 11 Hes 18 21 28 33 11a Sach 8 17 Ps 5 5a 51 19 78 50 107 38

---

[1]) Hub. Grimme (TTQ 1897 582, Anm. 2) bemerkt zu 2 S 1 21: „Ich zweifle nicht, dass es heissen soll „der Schild Sauls, des mit Öl (zum Könige) Gesalbten", sodass בלי entweder einen Rest von altem, missverständlich gewordenem בלול (בליל) „„übergossen, gesalbt"" darstellt, wozu משיח eine gute Glosse wäre, oder dass es Glosse zum folgenden מן „„ohne"" ist." Mir kommt dies mehr, als bloss zweifelhaft vor.

(cf. 2 K 4 3) Pv 17 21 Hi 13 20; הִשְׁנָא etc. Dn 7 23 f.; Jh 1 20 6 37 Rm 5 5 1 Kor 11 17 (Storr 33, 260).

Litotes findet sich ferner (Dathe 1 1293) in אחדים „einige = mehrere, ziemlich viele“ (Gn 27 44 [nicht 29 20 cf. S. § 73] Dn 11 20), *τινὲς* Rm 3 3 1 Tim 4 1, *τὶς* Act 5 36, *τὶ* Gal 2 6 6 3; — כְּדַי „entsprechend Genüge = gerade genug oder vielmehr übergenug“ Est 1 18 b; — *ἀσθενής* Rm 5 6; — „berühren“ = verletzen o. ä. Gn 26 11 29 Jos 9 19 2 S 14 10 Jr 12 14 Hes 17 10 Sach 2 12 b Ps 105 15 Hi 1 11 2 5 4 5 19 21 Ru 2 9 Dn 11 10 1 Jh 5 18 Hebr 11 28; — „sich gegenseitig sehen“ = sich miteinander im Kampfe messen: 2 K 14 8 11 [nicht 23 29 b] 2 Ch 25 17 21; — „grüssen“ = Verkehr pflegen o. ä.: 2 K 4 29 Lk 10 4 Act 18 22 20 1 21 7 19 25 13 2 Jh 10 f.; — *ἐπιτρέπειν* Hebr 6 3 (pro „si Deus potenter hoc operatus fuerit“ [Flacius 2 387]). — Ähnlich ist auch הִלֵּךְ Ps 73 9 Pv 6 11 24 34; דִּבֵּר Ps 127 5 Pv 21 28; עָשָׂה Ru 2 19 Mt 20 12; חִיָּה Dt 32 39 1 K 17 22; בָּנָה Jr 31 4 Hi 22 23 Mal 3 15 2 Ch 11 5 f. Dn 4 27; „geben“ = preisgeben: Nm 21 29 Jes 34 2 Jr 18 21 Hes 16 27 Mi 5 2 Ps 27 12 etc. Dn 3 28 Jh 3 16 Rm 4 25 etc. (Storr 10 f.).

Litotes bei der Negation. Als Erscheinungen der Litotes führte Flacius 2 386 f. noch folgende Ausdrucksweisen auf: *ne timeas* pro *ne patiaris te opprimi timore* (Gn 15 1), ferner *nolite timere*, scilicet *nimium*: Jr 10 2 Mi 7 5 Ps 112 7 Mt 6 13 Jh 12 25 Mr 14 38 Lk 22 40; sodann *nolite solliciti esse* etc. (Mt 6 34) id est *valde excruciari* etc. 10 19 28 Lk 12 29 f.; Mt 11 18 (= non multum comedens) 19 (= satis liberaliter vivens et perinde ut alii honesti homines); 13 12 (= qui multum habet etc.); Jh 16 24 (= non ita certâ fide, ut debebatis et postea facietis; item Mt 9 15); Lk 10 4 2 Jh 11 (= ne patiamini vos aliis negotiis a vestro officio abduci); Gal 2 6 1 Kor 7 19: aliquid esse = aliquid eximii esse, 1 Kor 1 28; 10 1: nolo vos ignorare = cupio hoc vos valde considerare. Wie schon einige der vorhergehenden Deutungen von Flacius nur eine sehr fragliche Richtigkeit besitzen, so sagte er zu viel, wenn er *non exstinguet* (Jes 42 3 Mt 12 20) mit „accendet“ deutete (Clavis 2 388).

Sehr interessant und wichtig ist die Frage, ob der komparativische Ausdruck „mehr, als“, d. h. die relative Verneinung, in der Geschichte des Sprachgebrauches auch als Litotes für „nicht“ verwendet wurde. Indem ich die Geschichte dieser Frage einigermassen in ihre früheren Stadien zurück verfolgte, habe ich beobachtet,

dass man jene relative Verneinung vielfach als einen Ersatz der absoluten ansehen zu müssen meinte.

Denn in Nolde-Tympe's Concordantiae particularum hebraicarum findet sich bei מִן als 22. Abschnitt „מִן = *non*“ (pag. 464), und als erster Beleg ist צָדְקָה מִמֶּנִּי Gn 38 26 gegeben. Der Sinn dieses Satzes ist aber dieser: sie hat ein Übergewicht von Momenten der Normalität über mir. Richtig also sind folgende Deutungen: מִנִּי (Onq.), ܡܢܝ, ἢ ἐγώ, „justior me est“ (Hier.), etc. Sehr treffend übersetzte Ed. Böhmer, Das erste Buch der Thora (1862) 58 mit „sie ist mehr im Recht als ich“. Über das von Dillmann (KEHB), Strack (KC) u. a. neuerdings gebrauchte „gegenüber mir“, vgl. S. § 308 b! Es ist nicht gemeint „iusta est, non ego“ (Nolde-Tympe 464). Dies ergiebt sich nicht aus dem Zusammenhange, wie es bei Nolde-Tympe in Nota 1546, p. 911 heisst „patet ex ratione, quae sequitur: quandoquidem non dedi ei Schelah filium meum“. Nein, die Rechtbeschaffenheit, resp. die Ungerechtigkeit ist als eine aus mehreren Faktoren sich zusammensetzende Grösse gedacht, und dem Juda ist das Geständnis zugeschrieben, dass er mehr Momente der Ungerechtigkeit besitze, als die Thamar, denn, wie zur Begründung hinzugefügt ist, er hatte sie nicht dem Schelah zur Frau gegeben. Er hatte dadurch indirekt auch das spätere Verhalten der Thamar veranlasst. Ausserdem hatte er selbst sie als eine Qedescha benützt. Dagegen sie hat — in dieser Angelegenheit — weniger Momente der Unnormalität auf sich geladen. Richtig sagte auch Luther, Enarrationes in Genesin (Opera exeg. lat. 9 212): „Recte dixit Juda „„iustior est me““, quamquam ingens flagitium est incestus [Thamaris]; sed is [Juda] plura et maiora peccata commisit.“

Ebenso verhält es sich mit den anderen Stellen, in denen nach Nolde-Tympe und anderen das מִן „mehr, als“ ein Ausdruck für „nicht“ sein sollte. Denn zunächst die Aussage „Du bist mehr im Recht als ich“ (1 S 24 18) ist ganz ebenso, wie Gn 38 26 (s. o. 47 5). Ferner in טוֹב מוֹתִי מֵחַיָּי (Jon 4 3), was Dathe 1 413 als Beleg anführt, ist gemeint, dass Jona das Leben auch weiter ertragen werde, wenn Gott es so haben wolle, dass er aber freilich den Tod vorziehe. Sodann Ps 30 4, womit Nolde-Tympe 464 wahrscheinlich 4 b gemeint hatte, gehört gar nicht hierher (cf. S. § 406 o). Auch durch den Satz „du hast das Böse mehr, als das Gute geliebt“ (Ps 52 5) sollte dem Betreffenden nicht absolut jede gute Regung

abgesprochen werden. Ferner 118 8 f. heisst „Es ist besser, auf Jahwe, als auf Menschen (9: Fürsten) sich zu verlassen" (Buxtorf, Thes. gram., ed. 1651, p. 563: „Melius est confidere in Deo quam etc."). Diese Stelle wurde auch von Dathe 1 413 f. durch „in Jova sperare bonum est, non vero sperare in homine" erklärt. Aber auch der Umstand, dass in Jr 17 5 derjenige verflucht wird, der sich auf Menschen verlässt, und dass in Ps 146 3 steht „verlasst euch nicht auf Fürsten!", kann den komparativischen Ausdruck, der in Ps 118 8 f. gebraucht ist, nicht seines eigentlichen Sinnes berauben. Denn der Grad des Ablehnens von Menschenhilfe braucht nicht an allen Stellen der gleiche zu sein. — In מֵעֲרֻגוֹת Hes 17 7 b (Trg.: מִ, Peš.: ܡܢ, Hier.: *a*, LXX: *σύν* = مع des Arabs) finden Cornill und Bertholet (KHC) ein „mehr, als", und dies ist richtig gegenüber „und nicht" (KÜ). — Eben dasselbe gilt von Hab 2 16 a. Der komparativische Sinn des מִן liegt auch in Pv 25 7 vor. Auch aus Hi 35 11 lässt sich nicht das Gegenteil erweisen; denn auch schon Ps 104 21 149 9 Hi 12 7 f. sprechen gegen die Deutung „non bestias terrae" (Nolde-Tympe, p. 464), und wenn sie hinzufügten „bestias dociles seu capaces eruditionis, saltem in minore gradu, *ἄτοπον*" (p. 911), so verstanden sie das אִלֵּף „gewöhnen, lehren" ohne Grund vom eigentlichen Unterricht. — Dass das מִן als ein Äquivalent des „nicht" gefühlt worden sei, lässt sich nicht einmal aus dem Parallelismus von וְאַל und מִן in der jungen Stelle Pv 8 10 ab konstatieren. Denn man kann freilich sagen, dass auch die erstere Mahnung „nehmt meine Unterweisung an und nicht Silber!" (10 a) nicht als eine absolute gemeint sein könne, und deshalb das מִן als Ersatz des וְאַל habe auftreten können. Indes immerhin bleibt noch die Möglichkeit offen, dass in 10 ab eine gradatio ad minus vorliegen soll, dass nämlich die Weisheit in Bezug auf ihre eigene Unterweisung (מוּסָרִי 10 a) ein energischeres Verbot aussprechen solle, als in Bezug auf Erkenntnis überhaupt (die blosse דַּעַת 10 b).

Zu dieser Stellenreihe hat man vielfach auch שְׁמֹעַ מִזֶּבַח טוֹב וגו׳ 1 S 15 22 gestellt. Aber mit Recht ist das dortige מִן nicht nur vom Trg. und von der Peš., von Raši und Levi ben Geršom beibehalten, sondern auch in der LXX durch *ὑπέρ* und von Hieronymus durch *quam* wiedergegeben worden. Die Übersetzung „auscultare, *non* sacrificium, est bonum" (Nolde-Tympe, p. 464) kann nicht durch die Behauptung, dass an dieser Stelle nicht „de sacrificio in genere,

sed de adipe et sacrificio ex anathemate" (p. 911) die Rede sei, begründet werden. Denn weder in 22 a noch in 22 b ist darauf hingedeutet, dass hinter dem Gehorsam bloss eine Opferung gebannter Tiere an Wert zurückstehe. Ausserdem wird der komparativische Sinn von 22 b durch das „wie" von 22 a empfohlen. — Eben derselbe Gedanke ist ferner in Ps 69 32 ausgesprochen. — Endlich in Hos 6 6 b ist das מן vom Trg. und von Peš. beibehalten, in der LXX sowie von Hieronymus durch den Exponenten des Komparativs (ἤ, quam) ersetzt. Auch z. B. Abulwalid, Riqma, 26, Z. 10 v. u. ersetzte das מן von Hos 6 6 b durch יותר מן, fasste es demnach ganz deutlich als Exponenten des Komparativs. Allerdings viele, wie in anderem Zusammenhange näher entfaltet werden kann, haben in dieser Stelle Hos 6 6 b den Komparativ als einen Ersatz des „nicht" gedeutet. Indes kann der faktische Wechsel der Ausdrucksweise, der zwischen ולא und מן Hos 6 6 ab besteht, vielleicht auch durch folgende Erwägung als beabsichtigt erwiesen werden. Nämlich חסד (6 a) ist eine Leistung der Willenssphäre: die Hingabe mit der Seele, die Loyalität etc.; aber דעת (6 b) ist eine nur intellektuelle Leistung. Letztere kann geringer gewertet sein, und deshalb ist wohl die Möglichkeit, dass in Hos 6 6 ab eine gradatio ad minus vorliegen soll, nicht völlig von der Hand zu weisen.

Dass die komparativische Ausdrucksweise eine absolute Verneinung ersetze, hat man auch aus Stellen des NT erweisen wollen. Von Nolde-Tympe, Dathe u. a. ist zunächst *κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ ἤ (γὰρ) ἐκεῖνος* (Lk 18 14) angeführt worden. Ich meine aber, dass auch in diesem Satze die Gerechtigkeit nicht in der absoluten Summe ihrer Momente dem Zöllner in seinem Verhältnis zum Pharisäer zugesprochen werden soll. Denn wenn dies hätte geschehen sollen, hätte auch eine andere Ausdrucksweise zu Gebote gestanden. Die Stelle ist eine Parallele zu Gn 38 26 (s. o. 47 5). Das ἤ ist gleich מן, wie es auch in der Pešîṭâ durch ܝܬܝܪ ܡܢ ersetzt ist. Dieses Urteil wird auch durch die im Codex Sin. gebotene Lesart *παρ' ἐκ* (im Verhältnis zu jenem) empfohlen. — Auch *ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς* (Jh 3 19) heisst nicht „eos plane non dilexisse, sed odisse lucem" (Dathe 1 415). Dies wird nicht durch 20 f. bewiesen, denn *πᾶς ὁ φαῦλα πράσσων κτλ.* (20) braucht nicht den gleichen Umfang mit *οἱ ἄνθρωποι* (19) zu haben, und in der That ist ja das in Christo erscheinende Licht von einer

Minorität unter den Menschen begrüsst worden. Auch in *ἠγάπησαν τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἤπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ* (12 43) liegt keine absolute Verneinung wegen 5 44. Ebenso wenig ist dies bei „man muss Gott mehr gehorchen, als den Menschen“ (Act 4 19 5 29) der Fall. Vielmehr ist der Sinn dieser: „Gott kommt die höhere Auktorität zu“. Also nur in solchen Fällen, in denen die Forderungen Gottes und der Menschen auseinander gehen, kommt dem göttlichen Willen die entscheidende Kraft zu.

Litotes betreffs der Negation. Aber hauptsächlich in solchen Fällen, in denen ein Komparativ die allgemeine Redensart „vorzüglicher sein“ oder „vorziehen“ ausdrückt, ist der Sprachgebrauch dazu fortgeschritten, diese Ausdrucksweise als eine Art Litotes anstatt eines Ausdruckes der absoluten Verwerfung zu verwenden. Denn doch nur so kann *κρεῖττον ἀγαθοποιοῦντας, εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, πάσχειν ἢ κακοποιοῦντας* (1 Pt 3 17) gefasst werden. Ungenügend ist die Deutung, dass ein Leiden sich leichter ertragen lässt, wenn man ein gutes Gewissen hat, als wenn der Stachel des bösen Gewissens die Wunde aufwühlt. Besonders deutlich aber ist *κρεῖττόν ἐστιν γαμεῖν ἢ πυροῦσθαι* (1 Kor 7 9). Aber auch durch *μᾶλλον ἑλόμενος κτλ.* Hebr 11 25 soll doch ausgesagt sein, dass Mose in seinem späteren Leben die Zugehörigkeit zum Volke Jahwes ganz der Gunst der Ägypter vorgezogen hat. Vgl. auch noch 1 Tim 1 4!

Synekdoche. b) Die Synekdoche ist die Verwendung eines Ausdruckes, welcher mit der nächstliegenden Bezeichnung eines Objektes nur äusserlich-quantitativ zusammenhängt.

Die hierher gehörigen Erscheinungen des Stiles dürften am richtigsten so angeordnet werden.

Synekdoche: Teil fürs Ganze. α) Ein Teil vom Umfang eines Begriffes vertritt oft den ganzen Umfang. Dies ist der Gebrauch der *pars pro toto*, und er dient zur Steigerung der Deutlichkeit, weil eine konkrete Einzelheit mit lebhafterer Anschaulichkeit vor die Seele tritt, als eine allgemeine Grösse.

Zum Zwecke der Individualisierung wird zunächst die Einzahl oft für die Mehrzahl gewählt. Viele Fälle dieser Erscheinung, wie ישׁב וג' (Gn 4 20 etc.) sind schon in S. § 256 aufgezählt. Dazu gehören noch „der Jebusiter“ etc. und andere Singulare in Gn 10 16 f. 12 6 etc. 32 6 49 6b Ex 15 1 21 Nm 21 7 1 S 24 14a 2 S 8 18 15 18

Jes 16 1 a (כר) Jr 8 7 Jo 1 4 Jon 2 4 aβ. Über das geflügelte Wort „der Entronnene“ (Gn 14 13 etc.) und ähnliche Ausdrücke siehe S. § 300 a! Übrigens schon Abulwalid 222 erinnerte an הפּוּס etc. (Sach 14 15), Dathe 1 56 1254 an האיש etc. Ps 1 1 32 1 Pv 30 17 19 Apok 21 21, Storr 8 an מלך Dn 8 21.

Individualisierung.

Dieser Gebrauch der Einzahl strebt wahrscheinlicher nach Individualisierung, als dass er der Ausdruck einer natürlichen Hyperbel wäre. Diese Individualisierung aber dient der Veranschaulichung.

Zur Individualisierung, von der viele Beispiele auch in S. § 334 l 346 l m 348 t—z diskutiert werden mussten, gehört auch noch Ps 12 4 b, der wahrscheinlich nicht richtige MT 22 17 b, ferner 126 6.

Eine besonders interessante Art der Individualisierung ist diese, dass eine von sich sprechende Mehrheit sich als Einzelwesen behandelt. Dieses Gegenbild zum sogenannten Hoheits- und Bescheidenheits-Plural (S. § 207 b c) zeigt sich, wenn auch nicht wirklich in Gn 34 30 b, wo vielmehr umgedreht die Einheit sich entfaltet, so doch in לי Jos 17 14 b (cf. 17 b), während Ri 18 23 b sich an מיכה als die Hauptperson unter den in 22 b genannten Leuten wendet. Die erwähnte Konzentration findet sich allerdings nicht in אלי etc. 1 S 5 10 b (Löhr, KEHB 1898 z. St.); denn bei dieser synekdochischen Auffassung bleibt der Ausdruck „und mein Volk“, worunter doch eben nur die ʿEqroniten verstanden sein können, unerklärlich (s. o. 32 5). Die erwähnte Individualisierung begegnet uns aber wieder in עמי 1 S 30 22, אנכי 2 S 20 19 a, לי 21 4. Vgl. auch Fälle, wie das ידעתי etc. Ps 81 6 b Jes 45 24 etc. w. u.!

Andere Erscheinungen des individualisierenden Singular, wie Am 6 10, fallen auch unter einen anderen Gesichtspunkt und werden deshalb weiter unten beleuchtet.

Spezialisierung.

Aus dem natürlichen Trieb nach Spezialisierung und Determinierung erwuchs auch die Setzung einer bestimmten Zahl für eine Summe, die nach der Voraussetzung des Darstellers an jene bestimmte Zahl angrenzt.

Man kann sagen, dass dieser Gebrauch einer bestimmten Zahl schon da vorliegt, wo אחד (אחת) „ein(e)“ statt „irgendein(e)“ gesetzt ist (S. § 73. 291 d e). Sicher steht „zwei“ für den unbestimmten

Ausdruck „ein paar“ (nicht: Paar) = „einige“ (S. § 74): Nm 9 22 Hos 6 2 a; Dt 32 30 1 S 11 11 b 1 K 17 12 Mt 14 17 18 19. Vgl. den von Rabbinen aufgestellten Satz „Die kleinste Summe einer Mehrheit sind zwei“ (A. Berliner 42: מיעוט רבים שנים), weshalb die Setzung von שְׁנֵי oder שְׁתֵּי (Lv 14 4 16 7 Nm 10 2) „die völlige Gleichheit beider Dinge“ fordern soll. A. Berliner hat nicht auf עִדָּן וג' Dn 7 25 b hingewiesen, aber auch wenn er es gethan hätte, würde sich daraus keine Begründung für jenen Satz ergeben, denn jene Ausdrucksweise von Dn 7 25 b war nur eine verhüllte Andeutung eines historisch vorliegenden Zeitraumes (vgl. 9 27 a 12 7 b und S. § 266 d!). Aber nicht ganz ohne Grund sagte Dathe 1 1257: „Duplum stat pro multo, vel eo, quod plus satis est: Jes 40 2 b [füge 51 19 hinzu!] 61 7 Jr 16 18 [cf. 17 18 b] Sach 9 12 [cf. Hi 42 7] Apok. 18 6.“

Auch die *drei* bezeichnet oft eine hinreichend abgegrenzte kleine Gesamtheit: Gn 30 36 40 10 12 42 17 Ex 2 2 3 18 5 3 8 23 10 22 15 22 (vgl. „der dritte“ 19 11) Lv 19 23 Jos 1 11 2 16 22 2 S 24 13 1 K 12 5 2 K 11 5 f. 13 18 b (cf. 20 5) Jes 16 14 20 3 Jon 2 1 Est 4 16 Dn 1 5 1 Ch 21 12 Jud 12 7 Sir 25 1 f. 4 Esr 6 24; שלושה דברים „drei Worte“ Aboth 1 1 18 2 1 10 3 1; „drei Monate“ etc. Amarna-Briefe 21 26 43 4 90 38 91 79; ἕως τρίτου οὐρανοῦ 2 Kor 12 2 s. u. 53 9! — Die Quelle dieses Gebrauches von *drei* lag übrigens in der Beobachtung nicht weniger Erscheinungen, die sich aus drei Hauptteilen zusammensetzen, wie z. B. Himmel, Erde und Še'ôl (Ex 20 4 ‖ Dt 5 8; Ps 139 8 etc), oder Morgen, Mittag und Abend (1 K 18 26 a 29 a Ps 55 18 †).

Die Zahl *sieben* wird im exakten Sinne z. B. bei der Dauer eines Hochzeitsfestes (Ri 14 12 17 Tob 11 18: ὁ γάμος . . . ἑπτὰ ἡμερῶν) gebraucht, denn ein solches Fest wird „die Woche“ (Gn 29 27 a 29 a) oder „die Königswoche“ (Wetzstein, Zeitschr. für Ethnologie 5 287 ff.) genannt, und ein γάμος ἡμερῶν δεκατεσσάρων Tob 8 19 ist eine Ausnahme. Die exakte Zahl *sieben* war auch z. B. in folgenden Fällen gemeint: „sieben Priester“ Jos 6 4, „sieben Locken“ etc. Ri 16 13 19 1 S 10 8 11 3 13 8 2 S 21 6 1 K 18 43 Hes 3 15 f. Sach 3 9 Pv 9 1 (vgl. 2 Ch 21 1 f.) Est 1 14 (Herod. 3 31). — Aber anderwärts ist *sieben* der spezielle, obgleich bloss approximative Ausdruck für eine mittlere Anzahl. Mit *weniger* — an den *kursiv* gedruckten Stellen — oder mehr Sicherheit ist dies der Fall in Gn 4 15 24* *7 4* 31 23 33 3 (vgl. „Zu den Füssen meines Herrn falle

ich sieben und sieben Mal"; Amarna-Briefe 38 4 f. 39 4—6 40 5 42 3 43 3 44 3 47 2 f. — 293 7 über 50 Mal!) Ex 7 25 Lv 26 18 24 28 Dt 28 7 25 Ri *16 7* 1 S 2 5 2 S 12 6 (LXX: ἑπταπλασίονα) *24 13* 2 K 4 35 8 1 Jes 4 1 11 15 30 26 Jr 15 9 Hes 39 9 12 Ps 12 7 79 12 119 164 Pv 6 31 a (cf. b Ex 21 37 22 1—3) 24 16 26 16 25 Hi 2 13 5 19 Ru 4 15 Dn 3 19 b 1 Ch *21 12*; Sir 7 3 20 11 (= 12) 32 11 (= 35 11) 37 14 (= 18) 40 8 Tob 3 8 6 13 7 11 12 15 (die sieben heiligen Engel) 2 Mak 7 1; 4 Mak 1 8 4 Esr 3—14 (sieben Visionen) 6 50, Ascensio Jes 9 1 (der siebente Himmel; vgl. 2 Kor 12 2 oben 52 20); Mt 12 45 18 21 22 25 Mr 16 9 Lk 17 4 Act 19 14; „sieben Tage redete Gott mit Mose im Dornbusch" Ex 3 1 (Seder ʿolam rabba, cap. 5); „sieben Prophetinnen" sind ebd., cap. 21 gezählt: Sara als Gemahlin des Propheten (Gn 20 7) Abraham [cf. Jes 8 3], Mirjam (Ex 15 20 f.), Debora (Ri 4 4 f.), Channa (1 S 2 1 ff.), Abigail (25 32 f.), Chulda (2 K 22 14), Esther (Est 9 29 31); nach Aaron lebte Mose (Dt 34 1) noch „sieben Monate und sieben Tage" (Diqdûqê § 70); zu „die *böse Sieben*" vgl. „Sieben sind sie, sieben sind sie; in der Wasserhöhlung sieben sind sie; Verstörer des Himmels — sieben sind sie" (Frd. Delitzsch, Chald. Genesis 307); „die sieben weisen Meister" z. B. in den Mišlê Sindbad (ed. P. Cassel, 3. Aufl. 1891).

An diesem Gebrauch der Zahl *sieben* partizipiert auch ihre Hälfte (Dn 9 27 b 12 7 b; cf. ἔτη τρία καὶ μῆνας τέσσαρας Jud 8 4; Lk 4 25 Jk 5 17 Apok 11 2 etc.), ihre Verdoppelung (Gn 46 22 [?] Lv 12 5 Nm 29 13 b 1 K 8 65 Tob 8 19 Mt 1 17) und auch sonstige Multiplikationen von ihr, wie ein aufsteigender Grad dieses Gebrauchs der *Siebzig* aus folgender Stellenreihe erhellen dürfte: Ex 15 27 Nm 33 9 Dt 10 22; Ex 24 1 9 Nm 11 16 24 f.; Ri 1 7 8 30 9 2 4 f., vgl. „und er tötete *siebzig* Verwandte" (Zendschirli, Panammu-Inschrift, Z. 3) 18 24 56 12 14 2 S 24 15 2 K 10 1 Hes 8 11 Ps 90 10 (Solon sagt bei Herodot 1 32: ἐς ἑβδομήκοντα ἔτεα οὖρον τῆς ζόης ἀνθρώπῳ προτίθημι); Jes 23 15 Jr 25 11 29 10 Sach 1 12 7 5 Dn 9 2 24 ff.; beachte die 70 oder 72 Völkernamen in Gn 10 2 ff. (m. Einleitung 231; Krauss, Die Zahl der biblischen Völkerschaften [ZATW 1899 1]), ferner die 70 von Gn 46 27 Ex 1 5, die 70 Noachiden 1 Ch 1 5—23, die 70 Abrahamiden (29—42), die 70 Jünger Lk 10 1 f.; ἑβδομήκοντα (Jud 1 2), und so erklärt sich auch die Lesart „170 Tausend" (7 2) gegenüber den „120 Tausend" (2 5); 70 Tage der ägyptischen Trauer (Gn 50 3 b) oder Einbalsamierung (Herodot 2 86 88); 77 mal

(Gn 4 24), 70 × 7 (Mt 18 22); *sieben* Tausend: 1 K 19 18 Rm 11 4 Apok 11 13; Mêšaʿ-Inschrift, Z. 16.

Eine ziemlich richtige Deutung dieses Gebrauches der Zahl *sieben* findet sich schon bei Adrianos § 85: „*Τὸν ἑπτὰ ἀριθμὸν ἐπὶ πλεονασμοῦ λέγει (ἡ γραφή) εἴτ' οὖν ἐπὶ τελείου ἀριθμοῦ.*“ Die Hauptgrundlage dieses Gebrauches war jedenfalls die regelmässige Wiederkehr der sieben Tage der Woche (cf. Gn 2 2), die ihrerseits ein Reflex der Mondphasen war (vgl. Philo, Allegoriarum 1 4: *τροπαὶ σελήνης ἑβδομάσι γίνονται*). Die *Sieben* leuchtete ja auch aus den sieben Sternen des Arkturus (Hi 9 9 38 32 b), der häufig den Hirten und Karawanen (cf. Jes 21 13) den Kompass ersetzte. Auch die Kenntnis der Pleiaden (כִּימָה Am 5 8 Hi 9 9 b 38 31) und der Planeten (Schrader, KAT^3 18 ff.) kann diesen Gebrauch der Zahl „sieben“ begünstigt haben. Aber ohne Grund sagte Augustin, De civitate Dei 11 31: „Totus impar primus numerus ternarius est, totus par quaternarius; ex quibus duobus septenarius constat. Ideo pro universo saepe ponitur.“

Zwölf Brunnen sind neben siebzig Palmen in Ex 15 27 erwähnt. Dieser Gebrauch konnte hinreichend durch die Zahl der Monate (1 K 4 7 1 Ch 27 1) und die zwölf Stationen des Zodiakus (2 K 23 5 Hi 38 32; arab. *al-manâzilu* „stationes lunae“) nahegelegt werden. In der That bemerkte schon Philo zu Ex 15 27: „*Τέλειος δ' ἀριθμὸς ὁ δώδεκα, μάρτυς δὲ ὁ ζωδιακὸς ἐν οὐρανῷ κύκλος, τοσούτοις κατηστερισμένος φωσφόροις ἄστροις* (De profugis § 33). Vgl. die „aquae duodecim“ (Apoc. Bar., cap. 53—68) und die *δώδεκα κοφίνους* etc. Mt 14 20 26 53. Die *Zwölf* findet sich so auch in den Amarna-Briefen 81 8, in den zwölf Sockeln am Grabmal des Cyrus zu Persepolis (Justi, Altpers. Gesch., p. 46) und in den „duodecim tabulae legum“ der Römer.

Vierzig Jahre alt heiratete Isaak etc. Gn 25 20 26 34 Jos 14 7 2 S 2 10. Dreimal treffen wir *vierzig* Jahre in Gn 6 3 und im Leben Moses Ex 7 7 (cf. 2 11) Act 7 23 30 Dt 34 7, vgl. *ἔτεα ἐς ἐείκοσι καὶ ἑκατὸν τοὺς πολλοὺς τῶν Ἰχθυοφάγων ἀπικνέεσθαι* (Herod. 3 23). Weiter werden Regierungen und andere Perioden von vierzig Jahren gefunden: Ri 3 11 5 8 31 8 28 13 1 1 S 4 18 2 S 5 4 1 K 2 11 11 42 (‖ 1 Ch 29 27 2 Ch 9 30) 24 1, und vierzig Jahre sind auch Saul in Act 13 21 und Jos., Antt. 6 14, 9 zugeschrieben. Sodann findet man die *Vierzig* in Bezug auf die Wüstenwanderung in Ex 16 35 Nm 14 33 f. 32 13 Dt 2 7 8 2 29 4 Jos 5 6 Am 2 10 5 25 Ps 95 10 Neh 9 21. Aber auch anderwärts ist die Vierzig auffallend häufig verwendet: Ex 24 18 26 19 34 28 (cf. Lv 12 2—5) Nm 13 25 Dt 9 9 11 18 25 10 10

25 3 Ri 12 14 1 S 17 16 (in 2 S 15 7 ist „vierzig“ als eine gebräuchliche Zahl anstatt „vier“ eingedrungen, vgl. das ܐܪܒܥ der Peš. und das *τέσσαρες* von Jos., Antt. 7 9, 1) 1 K 5 6 7 38 19 8 2 K 8 9 Hes 4 6 29 11—13 41 2 46 22 Jon 3 4 Neh 5 15 1 Ch 12 36 Jud 1 4, Bel (LXX) 2, Apoc. Bar. 76 4 4 Esr 14 23 Mt 4 2 Act 1 3 23 13 21, ארבענ Mêšaʿ-Inschr., Z. 8; Amarna-Briefe 17 83 135 (Rev.) 11 14 44; vierzig Tage der ägyptischen Einbalsamierung (Gn 50 3 a; Diod. Sic. 1 91: *πλείους τῶν τριάκοντα*); Herod. 1 202: *ὁ Ἀράξης στόμασι ἐξερεύγεται τεσσεράκοντα*; 2 29: *ὁδοιπορίην ποιήσεαι ἡμερῶν τεσσεράκοντα*; 4 73: bei den Skythen *ἡμέραις τεσσεράκοντα οἱ ἰδιῶται περιάγονται, ἔπειτα θάπτονται.* Brugsch, Steininschrift etc., 2. Aufl. 313 bemerkt, dass „vierzig Jahre“ noch jetzt in der persischen Sprache nichts anderes, als „viele Jahre“ heisst. Man beachte noch die *vierzig* Tausend in Jos 4 13 Ri 5 8 2 S 10 17 f. 1 K 4 25 1 Ch 12 36 1 Mak 12 41 2 Mak 5 14 und Jos., Antt. 7 13, 1.

Der Weg zum Verständnis dieses Gebrauches der Zahl *vierzig* wird durch das AT selbst gezeigt. Denn eine Generation, mit wenigen Ausnahmen, wurde dazu verurteilt, in der Wüste zu sterben (Nm 14 22 f. 26 64), und dieser Aufenthalt in der Wüste dauerte nach anderen Stellen (Nm 44 33 20 22 ff. 32 13 33 38 f. Dt 2 7 etc. s. o.) „vierzig“ Jahre. Folglich sind *vierzig* Jahre der anschauliche, weil fixierte, aber ebendeshalb zugleich nur approximative Ausdruck der Dauer einer Generation. Zugleich hatte man beobachtet, dass die volle Entwickelung des Menschen, seine sogenannte *ἀκμή*, ungefähr im vierzigsten Jahre seines Lebens eintrat (vgl. 70—80 in Ps 90 10). Jedenfalls liegt dieser Gedanke in den Worten „Bis er erlangte seine Vollkraft (*'ašuddahu*) und er erreichte *vierzig* Jahre“ (Qor. 46 14), und hieraus erklärt sich die Tradition, dass Moḥammed, *vierzig* Jahre alt, zum Propheten berufen wurde (Rud. Hirzel, „Über Rundzahlen“ in den Berichten der Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften 1885, p. 39. 62). Von hier aus fällt ein Licht auf die Zahl „vierzig“ von Jos 14 7 2 S 2 10 Act 7 23 etc. (s. o). Sehr unsicher ist das, was von Lepsius, Chronologie der Ägypter, p. 15 angenommen wurde, dass das hebräische *'arbaʿîm* wegen seines Anklanges an *rabbîm* „viele“ begünstigt wurde.

Auch die Anwendung der Zahl *fünf* besitzt einige Male einen solchen approximativ-spezialisierenden Charakter: vgl. Gn 43 34 Ri 18 2. 1 S 17 40 21 4 und Lev 22 14 26 8 1 S 17 5 2 K 7 13 Jes 19 18 30 17 4 Esr 14 24 Mt 14 17 21 (‖ Mr 6 38 44 Lk 9 13 Jh 6 9) 1 Kor 14 19; Amarna-Briefe 9 30 10 12 16 39 f. 26 9 85 17 151 47. Konnte es fehlen, dass die Zahl der Finger — zu 2 S 21 20 ‖ 1 Ch 20 6

vgl. die „sedigiti“ (Plinius, Nat. hist. 11 43) — einen solchen veranschaulichenden Gebrauch erlangte?

Aus derselben Quelle floss der gleiche Gebrauch von *zehn*: Gn 31 7 Lv 26 26 Nm 14 22 (? Ri 6 27) 1 S 1 8 (? 17 17 2 S 18 11 1 K 14 3 2 K 5 5) Jes 6 13 Am 5 3 Sach 8 23 Hi 19 3 Qh 7 19 Est 9 13 b Dn 1 20 b (? Neh 5 18) Tob 4 20 Sir 41 6 Hen 93 15, und die „zehn Versuchungen Abrahams“ (Jub 19 8) werfen ein erklärendes Licht auf die „zehn“ Versuchungen von Nm 14 22, denn mit Recht sagte schon J. H. Kurtz, Geschichte des Alten Bundes 2 398: „Die Versuche, gerade zehn geschichtliche Versuchungen aufzuzählen, gelangen nicht ohne Zwang zu ihrem Ziele“; — Mt 25 1 Lk 15 8 Apok 2 10 Aboth 3 6. Es ist interessant, dass sogar im Buche Jeṣîra die „zehn“ Sphären von der Zahl der Finger hergeleitet sind (cap. 1, § 3; ed. Rittangel, p. 195: עשר ספירות מספר עשר אצבעות). „Zehnmal mehr als“ o. ä. findet sich in den Amarna-Briefen 17 33 63 20 22 21 (Rev.) 11 34 22 32 46 56 23 12 18 39.

Derselbe Gebrauch von *fünfzig* (5 × 10) begegnet in Gn 6 15 7 24 8 3 18 24 Ex 18 21 etc. 26 5 etc. Lv 23 16 25 10 etc. 27 3 Nm 4 3 ff. 16 2 Dt 22 29 Jos 7 21 1 S 6 19 2 S 24 24 1 K 18 4 2 K 1 9 Jes 3 3 etc. Esr 8 6 etc.; πεντήκοντα Jud 1 2; חמשן: Mêšaʒ-Inschr., Z. 28; L (also mit Ziffer geschrieben) Amarna-Briefe 54 23 81 9 94 (Rev.) 30 101 29 268 11.

Auch die beiden Zahlen *hundert* (z. B. Lv 26 8 2 S 24 3 Pv 17 10 Qh 6 3 8 12 1 Ch 21 3 Tob 14 11 cf. 2 Jud 10 17 Sir 18 9: von den Jahren des menschlichen Lebens, wie in Seneca, De brevitate vitae 3 cf. Ps 90 10; Mt 19 29 tex. rec. Mk 10 30 Lk 8 8, מאת Mêšaʒ-Inschr. Z. 29; IC in Amarna-Briefe 27 18) und *tausend* (Ex 20 6 34 7 Dt 1 11 7 9 32 30 Ri 15 16 1 S 18 7 21 12 29 5 2 S 18 12 Jes 30 17 60 22 Jr 32 18 Am 5 3 Mi 6 7 Ps 50 10 84 11 90 4 91 7 105 8 119 72 Hi 9 3 33 23 Qh 6 6 7 28 Dn 5 1 1 Ch 12 14 16 15, „1000 Šeqel“ Amarna-Briefe 21 34) sind zunächst fixierte und darum eindrucksvolle Bezeichnungen einer grösseren Summe, Fixierungszahlen, wie man vielleicht mit gutem Grund sagen könnte. Aber wenigstens schon die Zahl *tausend* fällt auch unter einen anderen Gesichtspunkt (s. u. Hyperbel).

Unter diesen doppelten Gesichtspunkt fallen auch die folgenden grösseren Zahlen: *zehntausend* Lv 26 8 Dt 32 30 1 S 18 7 21 12 29 5 Hes 16 7 Hos 8 12 Mi 6 7 Ps 3 7 68 18 91 7 HL 5 10 Sir 23 19 b 47 6 (רבבה),

μυριότης Sap 12 22; ***siebzig Tausend*** 2 S 24 15; „100 000 Jahre" Amarna-Briefe 19 39 20 27; ***tausend Tausende*** Dn 7 10 [1 Ch 21 5 22 14] 2 Ch 14 8; ***tausende von Myriade*** Gn 24 60; ***Myriaden von Tausenden*** Nm 10 36; ***eine Myriade von Myriaden*** Dn 7 10 und ***Myriaden mal Myriaden*** Hen 40 1 60 1 71 8. Auch bei diesen Zahlen bleibt es fraglich, wieweit sie fixierte und darum greifbare Bezeichnungen einer grossen oder unzähligen Menge sind, und wieweit bei ihrer Wahl die Neigung, nach oben abzurunden, mitwirkte.

Synekdoche: pars pro toto.

Eine Art der Synekdoche, die den nächstliegenden und darum greifbareren Ausdruck wählt, lässt sich auch darin erkennen, dass der Ausdruck „die Väter" für alle Vorfahren gesetzt wird (Gn 47 9 Ex 12 3 Nm 14 18 20 15 Ps 22 5 39 13 106 6 etc.), wie „Söhne" oder „Töchter" für Nachkommen (Gn 19 38 27 46 Ex 1 7 Ri 11 40 Jr 31 29 etc.), oder „Brüder" für Verwandte überhaupt: z. B. Ex 2 11 Nm 16 10 cf. Gn 13 8 etc. 20 14 Dt 15 12) Ri 9 1 14 3 2 S 19 42 Jes 66 20 Am 1 9 1 Ch 12 29 Mt 12 46 f., vgl. auch „Schwester" in Gn 24 59 f. Nm 25 18 Pv 7 4 Hi 17 14 HL 4 9 ff. Aber dieser Gebrauch hängt auch mit dem Mangel oder der Seltenheit eines Ausdruckes für „Vorfahren" etc. zusammen, und jedenfalls nicht synekdochisch (gegen Dathe 1 1254) ist die Verwendung von אב „Vater" für „Grossvater" (s. o. 9 36).

Ein Hauptteil kann natürlicherweise auch sonst leicht die Gesamtmasse eindrucksvoll vertreten, da er in ihrem Vordergrunde steht. Hierher gehört allerdings nicht, wie gegen Dathe 1 1255 f. zu bemerken ist, שָׁלוֹם (Gn 43 23 etc.), denn dieses שלום ist mehr „Unversehrtheit überhaupt", als bloss „Friede". Ebenso wenig gehört hierher „Esel" (Ex 13 13), oder „Befehle" (Ps 119 6); aber doch folgende Ausdrücke: „Brot" Gn 3 19 Jes 3 7 Ps 41 10 104 15 Mt 6 11 etc., während המים „das Wasser" Neh 4 17 doch wohl überhaupt nicht möglich ist. Ferner reihen sich hier die Ausdrücke „Blut-That, Blut-Sünde" (s. o. 22 15) ein, wenn sie den Begriff „schwere Vergehen überhaupt" mit greller Farbe vor das Auge malen: Jes 1 15 b Hes 9 9 etc. (? Ps 51 16). Eindrucksvolle Repräsentanten der betreffenden Kategorie treten uns sodann auch in „Löwe" etc. entgegen: Jes 15 9 60 6 b Ps 72 15 a Hi 5 23 a. Analog ist die Setzung von „dicere" für „declarare" Dn 7 1 b, aber es steht nicht für „facere" Mal 1 7 b, wie Storr 10 meinte, geschweige denn dass die Worte ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου LXX Ps 110 3 b α mit Adrian § 111 durch ἀντὶ πρὸ πάσης τῆς κτίσεως gedeutet werden könnten.

Ferner sind zwar nicht Ägypten und Assyrien in Jes 19 18 ff. synekdochisch gemeint, aber aus der soeben durch Beispiele erläuterten Art von Synekdoche erklärt sich, dass Têman (Ob 9 a) mit Edom (Jr 49 22 b; cf. Ob 8 b Jr 49 7 a; Am 1 11 a 12 a) parallel geht, und dass „Aramäer“, d. h. Syrer, in den Targumen, im Talmud etc. ein Ausdruck für „Götzendiener oder Heide überhaupt“ wurde: לְעֵקַר Lv 25 47 bei Onq.: לַאֲרָמַי (ed. Sab., sonst: לַאֲרָמַי oder לְאַרְמַאי); Berakhoth 8 a etc. (Levy, TWB. s. v.). Der Religionskrieg gegen den Syrer Antiochus Epiphanes (175—164) und die Lautähnlichkeit von *'Armaj* und *Rûmaj* (Römer) begünstigte diesen Gebrauch von ארמי, cf. Trg. Jeruš. I zu Dt 32 24; Kl 5 11 etc. bei Levy l. c. Daher konnte auch das syrische *'armåjå* für das synekdochisch gebrauchte Ἕλλην gesetzt werden: Jh 7 35 (Lewis, Bensly etc., The four gospels etc. 1894 262 b) Act 16 1 3 Rm 1 16 2 9 1 Kor 1 22 f. Gal 3 28 Kol 3 11 (cf. ܐܪܡܐܝܬ = ἐθνικῶς Gal 2 14).

Aber „David“ (Hos 3 5 Jr 30 9 Hes 34 23 37 24) bietet nicht einen Fall der Synekdoche, durch die der bekannteste Repräsentant einer Kategorie für jeden Vertreter derselben gesetzt wird, wie z. B. *Atrides* bei Juvenal 4 65 allgemein den Herrscher bezeichnet, und die Ärzte bei Martial 2 16, 5 *Machaones* heissen (s. weiter bei Volkmann 362; Gerber 2 38). Gegen eine solche synekdochische Deutung des in jenen Stellen erwähnten Namens „David“ spricht ausser dem, was oben 16 38 bemerkt wurde, auch 2 K 23 25, weil danach David nicht das unübertroffene, also auch nicht das wirkliche Musterbild eines irdischen Beherrschers der Theokratie war. Jene synekdochische Auffassung des Namens „David“ hat nur bei der Hinzufügung des — wahrscheinlich sekundären — Relativsatzes Jr 30 9 b β dem Autor und dem hellenistischen Verkürzer dieses Relativsatzes vorgeschwebt. Auch bei dem determinierten Ausdruck „den Propheten Elia“ (Mal 3 23) ist jene Synekdoche schwerlich beabsichtigt.

Synekdoche mehrerer Hauptrepräsentanten etc.

Das Streben nach Anschaulichkeit führte auch dazu, durch mehrere Hauptrepräsentanten einer Gesamtheit oder durch mehrere Hauptcharakterzüge einer Situation diese selbst vor Augen zu stellen. So fungiert das Wortpaar „Milch und Honig“ (o. ä.) Ex 3 8 17 13 5 33 3 Nm 13 27 14 8 16 13 f. Dt 6 3 (8 8) 11 9 26 9 15 27 3 31 20 Jos 5 6 (2 K 18 32) Jr 11 5 32 22 (41 8 Hes 16 13 19) 20 6 15 (2 Ch 31 5). Wahrscheinlich gehören hierher auch die Wortpaare „Witwe und Waise“ (Ex 22 21 [nicht Dt 10 18 24 19 ff. 26 12 f. 27 19 Jr 7 6 22 3 Mal 3 5 Ps 68 6 146 9]), „Epha und Hîn“ etc. (Lv 19 36 Pv 20 23 etc.; Flacius 2 339), „Leben und Tod“ (Dt 30 15 19 cf. Rm 7 10

8 6; Storr 9). Ebenso grenzt der Ausdruck „Bogen und Schwert" etc. (Ps 44 7 46 10) an die enumeratio partium oder *περίφρασις*, die auch nach Gerber 2 255 „durch Hervorhebung einer Teilvorstellung eine zur Synekdoche gehörige Figur werden kann". Analog sind schliesslich auch Stellen, wie Ps 99 6 a Jes 23 3 („die Saat des Nil etc.") Pv 10 1 15 20 17 25 23 25 30 17 („Vater — Mutter"); Jes 24 1—3 40 3—11, allerdings nicht 63 16, denn Abraham und Israel könnten allein als Väter Israels neben Jahwe in Betracht kommen, stehen also nicht „pro maioribus" (Storr 9). Aber eher gehören hierher Jr 15 1 und Hes 14 14 oder Ps 87 4 b (Adrian § 115: *κατὰ περίφρασιν· ἀλλόφυλοι καὶ Τύρος κτλ.*); 103 20—22 115 19 f. Tob 13 3 13 18; Sach 9 17 b.

Verwandte Erscheinungen sind der *μερισμός* (Ilias 9 593) oder die distributio (Verg., Aeneis 2 29; Gerber 2 332) und der تعديد الاوصاف „das Aufzählen der Eigenschaften" (Mehren 165 5), und diese Erscheinungen treten mehr oder weniger vollkommen in folgenden Stellen zu Tage: „die ihr auf weissen Eselinnen reitet, auf Decken sitzt" etc. Ri 5 10 2 S 3 29 (מחזיק פלך) Hes 24 16 a (= uxor) 26 9 a α (= aries, helepolis) 31 14 a (= arbores riguae) Mi 7 5 b (= uxor) Zeph 1 9 a Pv 30 31 a Hi 10 21 f. 16 22 b 18 13 b 14 b β 2 Ch 32 21 b (= filii).

Die zweite Hauptart der Setzung von *pars* pro *toto* zeigt sich z. B. darin, dass „mein *Balken*" (קֹרָתִי Gn 19 8) für „mein *Dach* oder Haus" gesagt ist. Ebenso bemerkte Cicero, De oratore 3, § 168: „Intelligi volumus ex parte totum, ut pro aedificiis quum parietes aut tecta dicimus." Auch *Vorhang* (יריעה) bezeichnet (2 S 7 2 Jr 4 20 10 20 49 29 Hab 3 7 HL 1 5 1 Ch 17 1 †) das *Zelt* als dessen Hauptteil, enthält nicht eine Metonymie (Dathe 1 836) des Stoffes für das Produkt; denn das Zelt bestand nicht bloss aus Vorhängen. Eine Verwendung der *pars* pro *toto* liegt auch in der Setzung von *Thor(e)* im Sinne von „Stadt" Gn 22 17 24 60 Dt 12 15 15 7 etc. Jes 3 26 b 14 31 60 18 b Jr 14 2 a Mi 1 9 b Ps 87 2 [Ru 3 11 b (S.-St. s. v. שַׁעַר) s. o. 25 37]. Eben dieselbe Art von *pars* pro *toto* zeigt sich fernerhin in den Gleichungen „*Sehne* = Bogen" (Ps 21 13 b), „*Pfeile treten* = den Bogen treten d. h. spannen" (Ps 58 8 64 4) und „*Donner* = Gewitter" (81 8).

Synekdoche eines Hauptbestandteils.

Dieselbe Art der Synekdoche von *pars* pro *toto* zeigt sich noch z. B. in Bezug auf die Teile des menschlichen Wesensbestandes in

folgenden Vertretungen: ***Knochen und Fleisch*** = Körper: Hi 2 5 cf. Gn 2 23; 29 14 Ri 9 2 2S 5 1 19 13f. 1Ch 11 1†; — ***Fleisch*** = der g a n z e Körper: Ex 30 32 Lv 6 3 etc. Nm 8 7 etc. 1K 21 27 Jes 10 18 Ps 16 9 (Adrian § 111: ἀντὶ τοῦ ἐγώ) etc. Hi 10 4 (?) 14 22 19 26 Qh 2 3 etc., ferner = relativ leicht hinfällige Materie überhaupt: Gn 6 3 Jes 31 3 Jr 17 5 Ps 56 5 78 39 (Adrian § 92: ἐπὶ θνητότητος) cf. 2Ch 32 8 oben 25 20, oder = Lebendiges überhaupt Gn 6 13 17 19 7 15f. etc.; — ***Fleisch und Blut*** = Mensch: Sir 14 18c (בשר ודם) 17 31b (ܒܣܪܐ ܘܕܡܐ) Mt 16 17 1Kor 15 50 Gal 1 16 cf. αἷμα καὶ σάρξ Eph 6 12 Hebr 2 14; *Seele* = Mensch: z. B. Gn 9 5a (S. § 280d!) 12 5 13 14 21 17 14 46 18 Ex 12 15 15 9 Lv 2 1 7 20f. 26 11 Nm 31 35 Dt 10 22 Ps 23 3 (Adrian § 111: ψυχήν μου πρὸ ἐμέ) 1Ch 5 21 etc. (S. § 29); — *Kopf* (Ri 5 30 2S 3 8; Dn 1 10 [S. § 30!]) oder *Schädel* = Person: Ex 16 16 38 26 Nm 1 2ff. 3 47 1Ch 23 3 24†; — פָּנִים, zugewendeter Teil etc. (s. u. bei Gn 1 2), *Antlitz* = Erscheinungsform, Person: Ex 33 14 Dt 4 37 Jes 63 9 Ps 21 10 80 17 etc.; 2S 17 11 Jes 3 15 Pv 7 15; נִשָּׂא פנים (Gn 19 21 32 21 Lv 19 15 Dt 10 17 2K 5 1 Jes 3 3 9 14 Mal 1 8f. 2 9 Pv 6 35 Hi 13 10b 32 21a 42 8b Kl 4 16; πρόσωπον λαμβάνειν Lk 20 21 Gal 2 6) und הכּיר פנים (Dt 1 17 16 19 Jes 3 9 Pv 24 23 28 21; βλέπειν εἰς πρόσωπον Mt 22 16 Mr 12 14) = die Persönlichkeit berücksichtigen; — *Mund* = Person: 1K 19 18 (s. u. 60 34) und = Sprecher: Ex 4 16 (cf. 7 1) Jes 30 2 Jr 15 19 2Ch 6 4 (= Nathan 2S 7 4), wie „Mund Gottes" noch öfter den priesterlichen (? z. B. Jos 9 14) oder prophetischen (z. B. Jes 62 2) Sprecher der Gottheit bezeichnet; — *Hand* = Seite (1S 19 3 1Ch 23 28 2Ch 21 16; Nm 34 3 etc. s. u.) und = Person (Ps 7 4b). So synekdochisch steht noch z. B. die *Zunge* Jes 45 23 54 17 Pv 10 31 26 28, oder das *graue Haar* Gn 42 38 44 29 31 1K 2 6 9 (cf. Ru 4 15)†, vgl. جفنيه (*ǵafnaihi* ihre *Augenlider*) = عينيه (ihre *Augen*; Fleischer 2 267).

Wie schon in diesen Fällen der für die betreffende Situation n ä c h s t l i e g e n d e und w i c h t i g s t e T e i l eines Ganzen dieses natürlicherweise vertrat, so zeigt sich dies besonders deutlich in folgenden Ausdrucksweisen: „ihren *Mund befragen*" Gn 24 57, und auch in Ri 9 38a steht פיך für den Teil der Person, der in diesem Kontext ihr wichtigster ist, und so für diese; „das *Angesicht* sehen" Gn 31 5; „übrig lassen alle *Kniee* etc." 1K 19 18 Ps 12 4a Pv 10 31; „unrein an den *Lippen*" Jes 6 7; „wie lieblich sind die *Füsse*" etc.

Jes 52 7 Nah 2 1 (vgl. auch Ps 22 17 b) Act 5 9 (*ἰδοὺ οἱ πόδες κτλ.*!) Rm 10 15; cf. Rm 3 15; Ps 119 101 Lk 1 79 Hbr 12 13; — Ps 17 11 a s. u.; über 68 22 b cf. S. § 277 s 328 f. Als Subjekt des Einherwandelns (Hengstenberg u. a.) wäre der ***Haarscheitel*** wegen des Parallelismus und wegen der Kühnheit des Ausdruckes unwahrscheinlich.

Synekdoche: totum pro parte.

β) Ebenso wie in der Individualisierung und Spezialisierung, konnte man in der Verallgemeinerung ein Mittel der eindrucksvollen Darstellungsweise finden. Man durfte voraussetzen, dass der umfassendere Ausdruck mit stärkerer Wucht die Seele packe, und so das apperzipierte Bild ein lebhafteres sei. Die daraus entspringende natürliche Neigung, das Generelle für das Besondere oder das *totum* pro *parte* zu setzen, zeigt sich in folgenden Ausdrucksweisen.

Zu ihnen gehört zunächst die Wahl des *wir* für *ich*. Dieser Gebrauch der 1. pluralis statt der 1. singularis, der auch von Volkmann 359 als synekdochisch bezeichnet wird, ist in S. § 206 und 207 behandelt, nur ist zu Esr 4 18 noch 2 Ch 25 16 a zu fügen. — Als ein verwandtes *totum* pro *parte* ist die Generalisierung anzusehen, durch die auf ein Individuum ein sentenziöser und darum pluralischer Satz angewendet wird. Dahin kann gehören „wie sagt ihr zu meiner Seele: „„Flieht zu eurem Berge d. h. bergwärts als Geflügel!““?“ (Ps 11 1 b K).

Von den Fällen des Pluralgebrauches, die Dathe 1 1251 hierher zieht, siehe Gn 21 7 in S. § 264 c! Ferner das „filias suas etc.“ 46 7 wird mit V. 15 (30 21 34 1 ff.) und 17 durch 37 35, durch die Natur der Sache und durch das Verhalten erklärt, das die alttestamentlichen Genealogien auch sonst in Bezug auf weibliche Nachkommen zu beobachten pflegen. — Sodann בְּנֵי פ׳ konnte im Registerstil wegen seiner Häufigkeit den Sinn von „Nachkommenschaft“ bekommen und infolgedessen auch dann angewendet werden, wenn diese nur aus einem Gliede bestand: Gn 36 25 46 23 Nm 26 8 1 Ch 1 41 2 7 f. 31 (vgl. בנות 31 mit 35!) 7 12 b (cf. *υἱὸς αὐτοῦ Ἀόρ*) 2 Ch 24 25, wo Dittographie des י vorliegen kann: בנ[י] י׳ cf. *υἱὸς Ἰωδαέ*. — Endlich der Ausdruck *διὰ τῶν προφητῶν* etc. (Mt 2 23 [Mr 1 2] Jh 6 45 Act 13 40) meint die *βίβλος τῶν προφητῶν* (Act 7 42).

Eine Art des *totum* pro *parte* liegt auch in der Nennung einer ganzen und *fortdauernden Gemeinschaft anstatt* der betreffenden *Generation* oder sogar eines einzelnen Gliedes jener Gemeinschaft: Der allgemeine Ausdruck בְּעַמָּיו Lv 21 4 („an seinen Volksgenossen“, wie in 1 b) restringiert sich durch בַּעַל „als Ehegatte“ (S. § 332 k)

zu „an einem Weibe aus seinen Volksgenossen“. Dieselbe Erscheinung findet sich zwar nicht in אֶתְכֶם Dt 1 9b (Storr 390), denn 9b referiert die direkte Rede, die an jene vergangene Generation gerichtet sein soll; aber in 26 6a 29 1b Jos 5 1K Ri 2 1b Hos 12 5b, weshalb das dortige עִמָּנוּ (Trg.: עִמָּנָא) unrichtig in πρὸς αὐτούς, ܠܘܬܗܘܢ, لَهُ geändert worden ist. Dagegen wieder נִשְׂמְחָה Ps 66 6b gehört nicht hierher, denn es ist nicht vergangenheitlich gemeint.

Hauptmoment ist Index des Ganzen.

Das Ganze konnte besonders leicht sich als signifikanter Vertreter eines Hauptteils seines Bestandes geltend machen: „Sem“ ist in Gn 9 26a (cf. 10 21) statt seiner Elite d. h. der Hebräer oder vielmehr Israels gesagt. *Schlacht* vertritt die *Schlachtreihe* in Gn 14 8b Ri 20 22 2 S 11 15 etc. und so am wahrscheinlichsten auch in Hos 1 7b (? glossiert durch סוסים ופ׳; 2 20 s. a.). Sodann *Fleisch* in seinem Sinn „Lebendiges überhaupt“ (s. o. 60 7f.) bezeichnet doch den *Menschen allein*: in Gn 6 12 etc., dann zwar nicht sowohl in Ps 65 3 (Storr 10), denn vgl. 147 9b, aber in 145 21 (? Hi 10 4) Dn 2 11 (cf. Jh 1 14), und ebenso ist der allgemeine Ausdruck חַיַּיָּא „die Lebendigen“ zur Bezeichnung der Menschen allein gewählt in Dn 4 14b. Ähnlich ist es, wenn חֵיוָתָא „die Tiere“ (7 12) = *partes animalis* ist (V. 8 24; 11 25f.; Storr 7). Übrigens zeigt sich ebendieselbe psychologische Neigung, das Hauptmoment eines Vorgangs zum Index des Ganzen zu machen, auch bei verbalen Ausdrücken. Dies ist zwar nicht in חָרְבוּ Gn 8 13 der Fall, als wenn dies „inceperunt exsiccari“ (Storr 8) ausdrücken wollte. Vielmehr ist חרב „austrocknen“ die schwächere Potenz des יבשׁ (14) „blass [cf. בּוּשׁ], dürr sein“. Aber *et aedificavit* 1 K 6 1b heisst nach 38 wirklich soviel wie *et coepit aedificare*, wodurch es in 2 Ch 3 1f. ersetzt ist. Aus derselben Neigung des Sprachgebrauchs erklärt sich auch כָּל־דָּם וג׳ Lv 4 7, vgl. S. § 94 und Ex 29 12b Lv 5 18b 25b 30b Nm 8 15 weiter unten!

Synekdoche: Gattungswort für Eigenname.

Ein *totum* pro *parte* zeigt sich auch darin, dass ein relatives oder absolutes nomen appellativum für das betreffende nomen proprium gesetzt wird. Aber die herkömmliche Beurteilung dieses Sprachgebrauchs scheint mir einer wesentlichen Verbesserung zu bedürfen.

Fassen wir zuerst die nomina gentilicia ins Auge, die ich mit den relativen Appellativa gemeint habe! Wenn da z. B. statt Τυδεΐδης

Διομήδης (Ilias 5 1) in der Fortsetzung *ὁ Τυδεΐδης* (17) gebraucht ist, so hat der Artikel der relativen (S. § 298) oder auch der absoluten (S. § 297) Bekanntheit den Ausdruck *Τυδεΐδης* zu einem halben oder ganzen Eigennamen gestempelt. Dasselbe ist der Fall „cum Tydides dicitur et intelligitur Diomedes“. Dieser Gebrauch darf also nicht mit Volkmann 366 als Antonomasie angesehen werden, die eine Unterart der Synekdoche bildet, und für die Volkmann 362 z. B. die Setzung von *domitor maris* statt *Neptun* als Beleg anführt. Vielmehr gehört der Gebrauch von Tydides statt Diomedes zu den Stufen der Eigennamenbildung, die in S. § 293—295 dargestellt sind. Ebendahin und nicht zur Antonomasie (Gerber 2 38) gehört der Gebrauch von *ὁ ποιήτης* für Homer und natürlich wegen der Artikellosigkeit des Lateinischen auch der Gebrauch von *sorores* (Propert. 4 11, 27) etc. für die Danaiden etc. (Gerber l. c., aber seine übrigen Zitate aus Properz sind falsch).

Eine solche Vorstufe der Eigennamenbildung und nicht Antonomasie (Dathe 1 1250) liegt darin, dass „der Strom“ (Gn 31 21 etc.; S. § 295 g) und, mit rhetorisch-poetischer Neigung zur Artikellosigkeit, „Strom“ (Jes 7 20 etc. [S. § 295 g] Ps 80 12) für Euphrat gesetzt wurde. Dazu gehört aber nicht das möglicherweise mit בְּאִשָּׁה וג׳ ובאשה (13 b) parallele בְּנָבִיא וג׳ ובנביא Hos 12 14 a b. Denn der Nabî Mose hat seinesgleichen (Dt 18 15 18 cf. Jr 7 25 etc. Act 3 22 7 37) und sogar Mose, Aharon und Mirjam sind nebeneinander gestellt in Mi 6 4. Man vergleiche zu Hos 12 14 a b insbesondere die Zusammenstellung von Mose und Samuel in Jr 15 1! Deshalb ist in Hos 12 14 a b auch nicht die artikulierte Aussprache *ba-nnabî'* vorauszusetzen, sondern *ἐν προφήτῃ* (*Σύμμαχος*: *διὰ προφήτου* [Field 2 960]) richtig. *Nabî'* hat also nicht an der durch die Artikulierung vermittelten Eigennamenbildung teilgenommen, wie wir sie bei *προφήτης* beobachten, wenn *ὁ προφήτης* in Jh 1 21 25 7 40 (cf. 6 14 Mt 21 11) gesagt ist. Überdies aber auch *προφήτης* ist in diesem Prozess der Eigennamenbildung nicht durch die Artikulierung hindurch zur Artikellosigkeit fortgeschritten, wie z. B. *χριστός* (gesalbt) durch *ὁ Χριστός* (der Gesalbte: Mt 1 17 etc.) zu *Χριστός* (Mr 9 41 etc. bei Grimm s. v.) sich entwickelte.

Zu den Fällen der durch Artikelsetzung vermittelten Eigennamenbildung gehören auch die artikulierten Epitheta, wie „die Weisse“ (Jes 24 23 30 26 HL 6 10), d. h. der Mond, vgl. das arabische

al-áḥmaru „der Rote", d. h. der Nichtaraber. Vgl. weitere Fälle in S. § 305 e und noch הַחֲתוּמִים Neh 10 1 f.! Sodann zu den Fällen des ganz durchschrittenen Prozesses der Eigennamenbildung, der durch die Artikulierung hindurch zur abermaligen Artikellosigkeit des betreffenden Nomen führte und in S. § 295 g—k dargestellt ist, gehört auch der Gebrauch von אֵל, das am wahrscheinlichsten zuerst „Stärke" hiess (Lgb. 2 102 f.), für „Gott" (Gn 14 20 etc.), und der Gebrauch von אור „Licht" κ. ἐ. für „Sonne": Jes 18 4 Hab 3 4 Hi 31 26 37 21. Ebenso synekdochisch wurde z. B. الدجى (*ad-duǵā*, das Dunkel) statt الغراب (*al-ghurâbu*, der Rabe [Fleischer 2 299]), oder *urbs* für *Roma* gesagt, wie Ernesti, Initia rhetorica § 327 bei der Synekdoche erwähnt.

Synekdoche: Generalisierung. Wesentlich ebendieselbe Generalisierung wandte der Sprachgebrauch an, indem er einen allgemeinen Begriff zur Bezeichnung einer Haupterscheinungsform desselben wählte. Dies dürfte das wahre Motiv der Setzung von *Schlag* κ. ἐ. (cf. Gn 12 17 Ex 11 1) für *Lepra* gewesen sein: Lv 13 3 ff. cf. נגוע Jes 53 4 Ps 73 14. Ferner חַיִל *Kraft* oder *Stärke* (s. o. 19 26) gebrauchte man im Sinne von *Vermögen* d. h. *Habe* in Gn 34 29 Nm 31 9 Dt 8 17 1 K 10 2 (wahrscheinlicher, als „Gefolge", wie es in 2 Ch 9 1 gedeutet ist) Jes 8 4 10 14 30 6 60 5 11 61 6 Jr 15 13 17 3 Hes 26 12 28 4 f. Ob 11 13 Mi 4 13 Zeph 1 13 Ps 33 17 49 7 11 Pv 13 22 31 (? 3) 29 Hi 5 5 15 29 20 18 31 25 Dn 11 10 2 Kor 8 3 Apok 18 13. Sodann כֹּחַ *Kraft* (s. o. 19 26) hat diesen speziellen Sinn von *Vermögen* in Hos 7 9 (? Pv 5 10 Hi 6 22) 36 19 Esr 2 69 etc. Ebenso besitzt מָרוֹם *Höhe* die besondere Bedeutung *Himmel* in 2 S 22 17 Jes 24 18 21 32 15 33 5 40 26 57 15 Mi 6 6 Ps 7 8 18 17 71 19 93 4 144 7 148 1 Hi 16 19, und der allgemeine Ausdruck אָבוֹת bezeichnet die *Väter* κ. ἐ. in Sir 44 1, wie auch in der Mêkhilta zu Ex 12 1 nach Bacher, Älteste Terminologie etc. 1899 2.

So sind auch Attribute von allgemeinerer Bedeutung zur Charakterisierung spezieller Erscheinungen gewählt worden, bei denen sie in hohem Grade beobachtet wurden. Zwar חֲדָשָׁה (eine neue etc. 2 S 21 16) kann nicht so erklärt werden, weil *Neuheit* nicht das Charakteristikum einer einzigen Sache genannt werden konnte. Aber die erwähnte Wortwahl zeigt sich in רָמִים Ps 78 69 cf. Hi 21 22 (*Hohes* = *Himmel*); ילוד אשה Hi 14 1 15 14 25 4 † Sir 10 18 b (cf. Mt 11 11: *Weibgeborener* = *Mensch*); הליכי Hi 29 6 a (S. § 252 i,

Anm.). „Basanssprösslinge“ steht parallel mit אילים Dt 32 14 (cf. Am 4 1 Ps 22 13 b) und dann sogar statt „Widder“ in Sir 47 3 b. נושבת „bewohnt“ bezeichnet die bewohnte Erde (43 4 c, vgl. „Die Originalität“ etc. 66 68).

Aus dem Streben, einen allgemeineren und darum eindrucksvolleren Begriff zu verwenden, ist am wahrscheinlichsten auch die Setzung des *abstractum pro concreto* geboren worden. **Synekdoche: Abstractum pro concreto.**

Dieser Gebrauch wird von Volkmann bei der Metonymie als eine Art der Hypallage in einer Anmerkung (!) S. 361[1] behandelt und tritt auch bei Gerber 2 60 f. ohne organische Eingliederung in den Gesamtkomplex der Metonymie auf. Dieser Gebrauch hat offenbar noch keine sichere Stellung im System der stilistischen Erscheinungen. Vielleicht aber wird seine wesentliche Wurzel aufgedeckt, wenn er hauptsächlich aus dem Trieb abgeleitet wird, einen Ausdruck zu verwenden, der durch seine Allgemeinheit volltönend und eindrucksvoll ist, aber doch zugleich nicht direkt die einzelne Person trifft. Zeigt sich dies Nebenmotiv dieses Gebrauches nicht hinreichend deutlich in der Wahl von „Mutwilligkeiten“ (תעלולים Jes 3 4 b) zur Bezeichnung von mutwilligen Herrschern?

Zu den Beispielen des *Abstractum pro concreto*, die aus anderen Gesichtspunkten in S. § 242 a—e 243 a b 306 behandelt sind, seien hier folgende gefügt.

Relativ nahe lag die Verwendung des Abstraktum dann, wenn eine Gesamtheit bezeichnet werden sollte. Denn da entsprach die allgemeine Bezeichnung der Qualität der allgemeinen Quantität, die gemeint war. Deshalb findet sich dieser Gebrauch des Abstraktum auch schon von vorn herein in der Prosa. Hierher gehört z. B. מִשְׁמַעַת *obedientia* = *Unterthanenschaft* (Mêšaʿ-Inschrift 28: כל דיבנ משמעת; Jes 11 14: auch משלוח), speziell die *audientes* im eigentlichen Sinne d. h. Leibwache: 1 S 22 14, wo שׂר (Trg.: רַב; LXX: ἄρχων) in סר, eine Form mit mehr sekundärem ס (cf. Lgb. 2 458 f.), übergegangen ist, und in 2 S 23 23 ‖ 1 Ch 11 25. Ähnliche Fälle sind folgende: מוֹשָׁב 2 S 9 12 (*introitus* = *introeuntes*); מבוֹא Hes 44 5 b; מוֹצָאֵי wahrscheinlich (s. o. 28 33 f.) in Ps 65 9 b; פְּתָחֵי Mi 7 5 b (cf. S. § 260 e !); גָּלוּת (*Exilierung* = *Exulantenschaft*) Am 1 6 9 Ob 20 b Jes 20 4 Jr 24 5 28 4 29 22 40 1 52 31 Hes 1 2 33 21 40 1 Jes 45 13 2 K 25 27 †; גּוֹלָה Am 1 15 Nah 3 10 Jr 29 16 etc. (10 mal) Hes 1 1 etc. (10 mal) 2 K 24 15 Sach 6 10 14 2 Est 2 6 Esr 1 11 etc. (11 mal) Neh 7 6 1 Ch 5 22 †.

Aber der generelle Ausdruck wurde hauptsächlich aus dem Streben nach deutlichem Eindruck, wie auf pag. 65 5 f. besprochen ist, auch zur Bezeichnung von Individuen verwendet. Dies erhellt in steigendem Grade aus folgenden Ausdrucksweisen: עֵזֶר *Hilfe* in Gn 2 20, wo das Abstraktum auch von Onq. in סְמַךְ beibehalten, aber von LXX und Peš. in das Konkretum (βοηθός, ܡܥܕܪܢܐ) verwandelt wurde, und in Hi 31 21 b; גבורה Jes 3 25 †; כָּבוֹד 5 13 etc. (S. § 309 g); מָרוֹם 24 4 (cf. 13 19 a S. § 309 k) Ps 92 9; פְּקֻדָּה Nm 3 32 Jes 60 17 2 K 11 18 || 2 Ch 23 18, auch 24 11 (cf. S. § 242 c); *die* — verkörperte — *Sündhaftigkeit* o. ä. 2 Ch 24 7. Zu *Bekanntschaft* (Pv 7 4 Ru 2 1 Q 3 2 †) stellt sich das konkret verwendete *connaissance* als Parallele. Zur Setzung von נֶגַע (s. o. 64 16) für *leprosus* (Lv 13 4 b 12 f. 17 31 50 b 52 b) mag zarte Scheu vor Erwähnung einer solchen Person angeregt haben. Vgl. טמא Ri 13 4 | טמאה 7 14 cf. חרפה Neh 5 9! Aber שירות Am 8 3 beruht auf falscher Interpretierung von שָׁרוֹת.

Als eine besondere Gruppe dürften mit Recht solche Beispiele des *abstractum pro concreto* zusammengestellt werden, deren abstrakter Begriff anderwärts durch die Relationswörter בעל etc. „Besitzer etc." (S. § 306 f—q) zu konkretem Gebrauche gelangte. Zunächst nun בְּלִיַּעַל steht α) als Genetiv hinter einem anderen Worte, als איש „Mann" etc., in 2 S 22 5 Nah 1 11 Ps 18 5 Pv 19 28, β) mit אִישׁ „Mann" etc. 18 mal (Dt 13 14 etc. S. § 306 h—n 337 n), aber γ) selbständig in Dt 15 9 (S. § 333 p) 2 S 23 6 (LXX: ὁ παράνομος) Nah 2 1 Pv 6 12 (S. § 333 p) Hi 34 18; *Βελιαλ* oder nach dissimilierter Aussprache *Βελιαρ* 2 Kor 6 15 Test. Ruben, c. 2 etc. Übrigens wird die Bedeutung „Unheil" auch von P. Jensen in The Exp. T. 1898 283 f. gegen die Meinung von Cheyne geschützt, die ich in S. pag. 309, Anm. 1 kritisiert habe. Ebenso geht דְּבַר הַתּוֹעֵבָה Jr 44 4 (cf. S. § 306 p) mit תּוֹעֵבָה Jes 41 24 b parallel. Es war aber eine zu mechanische Auffassung der Entwickelung des Sprachgebrauches, wenn Qi. 52 a in dem letzterwähnten Worte eine Abkürzung der Ausdrucksweise איש תּוֹעֵבָה voraussetzte. Ebenso bemerkte Qi. 51 a zu זָדוֹן Jr 50 31 a 32 a unrichtig: איש זדון או הוא תואר (cf. S. § 305 a 306 q); זדון Sir 13 24 b cf. 15 7 b. Auch bei מִרְמָה Ps 109 2 und bei שֶׁקֶר Pv 17 4 b dachte Qimchi l. c. unrichtig an Ergänzung durch איש. Dn 9 23 siehe in S. § 306 r! — „Virtutes et vitia pro ipsis, in quibus illa sunt, appellantur: *Luxuries quam in domum irrupit*

et: *Quo avaritia penetravit*; aut: *Fides valuit, iustitia confecit*" (Cicero, De oratore 3, § 168).

Einzelbelege für die Setzung des *abstractum pro concreto* sind noch diese: *Kostbarkeit* (כְּבֹדִי): gravissima pars = anima: Gn 49 6 Ps 7 6 16 9 (nicht: γλῶσσα [LXX, Act 2 26], lingua [Hier.], لسان) 30 13 57 9 108 2; cf. יְחִידָתִי 22 21 35 17.[1]) — כבודו וג׳ Jr 2 11 b: „Quelle der Ehre" (Giesebrecht, HC) ist trotz des בלוא יועיל im dortigen Kontext unwahrscheinlich, weil zu sehr abgeleitet, cf. Ps 106 20 a, wie auch בְּרָכָה Hes 34 26 a ein Segensgebiet und nicht „Segensquell" (KÜ) ist, denn es bedarf selbst der Segensquelle (26 b). — Vgl. נֵצַח 1 S 15 29, צֶדֶק Ps 17 1 und als Gegensätze לא־הון etc. Ps 44 13, לא־כֹחַ Hi 26 2 f. הֶבֶל aber ist kein abstractum (Dathe 1 871 u. a.): Jr 2 5 14 22 Ps 144 4 cf. Dt 32 21. — Zu *Tod* Jes 38 18 cf. „morte campos contegi" (Georges, Lat. Lex. s. v. mors). — מְשֻׁבָה Jr 3 6 8 11 f.† (cf. S. § 333 u v); מְרִי Hes 44 6 (S. § 306 r); גֵּאוּת Jes 12 5†; גְּאוֹן הירדן für גֵּאָה Jr 12 5 49 19 50 44 Sach 11 3†; cf. גַּאֲוָה Ps 36 12 a ‖ רשעים, ‖ עשיר Sir 13 20 cf. 24 b. — תַּזְנוּת Hes 23 8 b. — Ps 45 4 b: „deinen *Glanz* und deine *Zier*", Apposition zu *Schwert*, vielleicht dieses einzelne Stück der Rüstung verallgemeinernd zu „glänzenden Waffenschmuck". — עַוְלָה Ps 107 42 b, עֹלָתָה Hi 5 16 b, aber nicht direkt so auch in 24 40 trotz Peš. und Arabs. — *Jugend* (Ps 110 3: ילדתך) steht wie *iuventus* für *iuvenes* (Gerber 2 60). — Ebenso fungieren רְמִיָּה Pv 12 27, שֶׁקֶר 17 4 b, ראשית 14

---

[1]) Hiess nicht *ʿaštart* oder *ʿaštèreth*, wie עשתרת Dt 7 13 28 18 51 wahrscheinlich zuerst gemeint war, oder *ʿaštārôth*, wie nach dem עשתרות der 4. Stelle (28 4) gesprochen wurde, *Fruchtbarkeit* = Frucht oder Sprösslinge? Dies entspricht dem alle vier Mal parallelen שגר (Wurf = Geworfenes), das ohne jede Wahrscheinlichkeit in Ges.[13] (1899) zu „Muttertiere" gemacht wird, sehr gut. Jenes Wort *ʿaštart* kann eine Form mit eingeschaltetem *t* sein, wie es ziemlich viele im Assyrischen giebt (Delitzsch, Assyr. Gram. § 65 40: z. B. *qitrubu* von *qaraba* abgeleitet: „Angriff, auch Darbringung, Gabe"), und zwischen *š* und *r* lag *t* als Überleitungskonsonant (Lgb. 2 472 f.) besonders nahe. Vgl. das arabische عثّرى „bewässertes Land" (Wellhausen, Skizzen 3 170) und „in Yemen 'Athtar was worshipped as a God of wells" (Robertson Smith, Rel. of. Sem. 1 97, note). Oder woher sonst, als von ihrem vorausgesetzten Einfluss auf die Fruchtbarkeit, hatte die Göttin ihren Namen? Der Ausdruck für Fruchtbarkeit dürfte also zuerst existiert haben?!

(weil etc. [S. § 412 s]; ersetzt durch das Particip מְגָרֵי, مغنى); סֶכֶל Qh 10 6 a.

Kleine Sondergruppen werden von folgenden Fällen gebildet: ***Furcht*** steht für Gefürchtetes: Gn 31 42 Jes 8 13 Ps 53 6 76 12 b Pv 1 26 f. 3 25 2 Kor 5 11, und B. Jakob, ZATW 1898 287 f. meint, dass auch יראת Jes 7 25 ein Furchtobjekt, nämlich „die Sense oder die Hacke o. ä." bezeichne. Aber der neuerdings (cf. S. § 324 b 332 t) angenommene Sinn ist unanstössig, weil extreme Wucherung von Dorngestrüpp in der That die Bodenkultur verhindern kann. Andererseits setzt Jacob's Deutung, die übrigens von Trg., LXX, Peš., Vulg. gemeint sein kann, eine ungewöhnliche Verwendung von יראה voraus. Dieses Bedenken wird nicht dadurch beseitigt, dass es im jer. Talmud, Nazir am Ende heisst „wie die Dornen sich fürchten vor dem Eisen, so fürchtet sich das Haar vor dem Eisen" (Jacob l. c.), und dass ὁ φόβος so gebraucht ist in Sir 23 19, auch יראה „Götze" u. ä. heisst in Sanh. 64 a 106 a. — *Hoffnung* und ähnliche Begriffe stehen für Gehofftes etc.: Jes 20 5 Jr 14 8 17 7 13 etc. Ps 40 5 71 5 Pv 13 12 2 Mak 7 14 Act 28 20 Rm 8 24 Gal 5 5 Kol 1 27 1 Tim 1 1 Tit 2 13 Hbr 6 18, wie auch *spes* bei Vergil, Ovid und auch z. B. bei Sueton, Tib., cap. 11 in „quasi ad occasionem maioris spei commoraretur" gebraucht ist. — Ebenso vertritt *Liebe* das Concretum in Jr 2 33 12 7 Hos 9 10, dann zwar nicht in HL 2 7 (cf. Stickel z. St.) 3 5 8 4, aber in 7 7 (gegen Stickel!), wo auch תענוגים die *deliciosae* (cf. 6 8) bezeichnen muss, cf. דוד 1 2 etc. 13 etc., während wieder ἀγάπη 1 Jh 4 8 16 nicht mit Storr 21 hierher zu ziehen ist. Dagegen wird auch im Arabischen vom Hinsiechen der *Liebe* anstatt vom Hinsiechen des liebenden Dichters gesprochen (Fleischer 2 407). — Weiter ist ebenso *Sehnsucht* in 1 K 20 6 Jes 64 10 Hes 24 16 21 25 Hos 9 6 Hag 2 7 Ps 21 3 a verwendet. Daran reiht sich רחמים etc.: Ps 106 46 Dn 1 9: Objekt des *Erbarmens.* Vgl. noch זִמְרָה (? Gn 43 11) Ex 15 2 Jes 12 2 Ps 118 14: *Preis* o. ä.; תְּהִלָּה Dt 10 21 26 19 Jes 62 7 Jr 13 11 17 14 51 41 Zeph 3 19 f. Ps 148 14 etc.: *Lobgesang* o. ä; שְׁאֵלָה 1 S 1 27 Hi 6 8: *Bitte.*

Hierher ist auch *lā'ōrach* (Hi 31 32) zu stellen, das nach Lgb. 2 105 b (cf. S. § 241 g) „der Wandererschaft" (cf. 6 18 f.; הֵלֶךְ 2 S 12 4) bedeuten soll, und *'ōrach* (Pv 10 17), das nach S. § 241 g 281 p 336 z Status constructus von *'ōrēach* sein könnte, kann auch hierher gehören, wie ὁδός Jh 14 6; — Pv 23 18 siehe S. § 242 b; —

מִשְׁנֶה 1 S 8 2 17 13 23 17 etc. (S. § 315 p) Est 10 3 Neh 11 9 2 Ch 28 7; — מֶמְשֶׁלֶת 2 Ch 32 9a; ἀνατολή Lk 1 78; — *Schande* (*bôšeth*), ein emphatischer Ausdruck für ein schändliches Idol etc.; 2 S 2 8 ff. 4 4 9 6 11 21 21 8 Hos 9 10 Jr 3 24 11 13, und jener Ausdruck zeigt sich ja auch in der Aussprache *ʿaštôreth* 1 K 11 5 33 2 K 23 13†; cf. *τὰς Βααλείμ* 1 S 7 4, *τῇ Βάαλ* Hos 2 8 (hebr.: 10); *προφῆται τῆς αἰσχύνης* 1 K 18 19 25; Rm 11 4, und jenes *bôšeth* besitzt auch in der Aussprache *Môlekh* (Lv 18 21 20 2–5 1 K 11 7 2 K 23 10 Jr 32 35†) einen Reflex. — *περιτομή* = *περιτμηθέντες* Rm 3 30 4 9 12 15 8 Gal 5 6 6 15 Kol 3 11; cf. *κατατομή* Phil 3 2.

Relative oder absolute Generalisierung des Begriffes, Setzung des stärkeren Ausdruckes für den schwächeren, hat der Sprachgebrauch auch ohne Streben nach positiver Steigerung des betreffenden Begriffes angewendet: die Hyperbel (הבאי *habaj*, oder גוזמא *guzma*).

Synekdoche: Hyperbel.

In ihr Gebiet gehören schon die grösseren Fixierungszahlen (s. o. 56 35) an manchen Stellen, wie *tausend* etc. z. B. in Dt 32 30 Ri 15 16 1 S 18 7 (in Sir 47 6 reproduziert) Qh 6 6 7 28 Dn 5 1 1 Ch 12 14 und die „100 000 Jahre“ in den Amarna-Briefen 19 39 (IC-*at li-im*) 20 37 (IC *li-im*). Lateinische Beispiele findet man namentlich bei Rud. Hunziker (Die Figur der Hyperbel in den Gedichten Vergils 1896), der die Beziehung der Hyperbel zur Synekdoche nicht erkannte und sie deshalb unrichtig von den Tropen trennen wollte (S. 15), S. 37 ff. Aber auch z. B. bei Cicero, Pro P. Sestio 27, § 59 liest man „*sescentas* (oder *sexcentas*) operas“.

Andere Hauptgruppen von Beispielen hyperbolischer Ausdrucksweise sind folgende:

Hyperbeln der Quantität.

Vergleichung einer Quantität mit den Teilchen des *Staubes* findet sich Gn 13 16 28 14 (cf. Ex 8 13b) Nm 23 10 2 S 22 43 (Ps 18 43) Sach 9 3 (Hi 27 16) Ps 78 27 2 Ch 1 9† Sir 44 21. Ferner wird der *Sand* (des Meeresufers) als Mass verwertet: Gn 22 17, was auch schon von Flacius unter den vielen Beispielen der „Hyperbole“ erwähnt wurde, die er 2 383 ff. anführte; ferner Gn 32 13 41 49 Jos 11 4 Ri 7 12 1 S 13 5 2 S 17 11 1 K 4 20 5 9 Jes 10 22 (48 19) Jr 15 8 Hos 2 1 (Hab 1 9) Ps 78 27 (139 18) Hi 6 3 (29 18) Rm 9 27 Hbr 11 12 Apok 20 8†. In der altarabischen Phraseologie gebrauchte man ebenso die *Kiesel* und den *Sand*, nämlich der Wüste, cf. Goldziher, Hyperbolische Typen im Altarabischen (ZAssyr. 1896 288 ff.). —

Oder man appellierte an den *Regen* (Dt 32 2 Mi 5 6 Ps 72 6 cf. Jes 48 18 b und im Arab. l. c. S. 294), oder an den *Tau* (Ps 110 3 b), oder an die *Sterne* (Gn 22 17 26 4 Ex 32 13 Dt 1 10 10 22 28 62 Nah 3 16 Neh 9 23 1 Ch 27 23 Sir 44 21 und im Arab. l. c. S. 295) als Mass von Quantitäten. Man sagte auch „*Bäche* etc. von Öl etc." (Mi 6 7 Hi 20 17 29 6) und machte die *Welt* (ὁ κόσμος) zum Mass der für Menschen unmessbaren ἀδικία (Jak 3 6). — Solche Ausdrucksweisen streifen an das Setzen der Totalität, wie dieses z. B. in den Worten „ein Land, dessen Steine (? alle) Eisen sind" (Dt 8 9), oder in der Formel „unter jedem(!) grünen Baum" vorkommt (תחת כָּל־עץ רענן Dt 12 2 1 K 14 23 2 K 16 4 17 10 Jes 57 5 Jr 2 20 3 6 13 Hes 6 13 2 Ch 28 4 †), die auch von v. Orelli im ThLBl 1899 566 als „hyperbolisch" bezeichnet ist. Das gleiche rasche Hineilen zur Totalität zeigt sich ferner in πάντες 1 Kor 8 1, oder in dem, was Hunziker 57 f. z. B. aus Vergil, Georg. 1 318 anführt: „*Omnia* ventorum concurrere proelia vidi".

Hyperbel der Ausdehnung.

Die Grösse einer Ausdehnung soll durch folgende Ausdrucksweisen überaus deutlich veranschaulicht werden: „Bis an den *Himmel*" etc. Gn 11 4 Dt 1 28 a (Raši: בלשון הֲבַאי)[1] 9 1 1 S 5 12 b Jr 51 9 b Ps 107 26 Esr 9 6 b 2 Ch 28 9 b † Apok 18 5. — „*In coelum ascendere* superbiam insignem notat" (Dathe 1 1284): Jes 14 13 Jr 51 53. Analog ist „sein Nest zwischen die *Sterne* setzen" Ob 4; cf. οὐρανίων ἄστρων ἅπτεσθαι 2 Mak 9 10; arabisch bei Wenrich 161: „Cum *sidera* tangerem gloriâ", und bei Hunziker 92 f. 116 f. 146 f. findet man z. B. „Ferit aurea *sidera* clamor" (Aeneis 2 488) und „Ἄχρι καὶ οὐρανίων ἱπτάμενος νεφελέων" (Anthol. pal. 14 5). Das letzterwähnte Analogon leitet zu dem Ausdruck „auf *Wolkenhöhen* hinansteigen" (Jes 14 14). Übrigens בֶּעָבִים (Jr 4 29) heisst „in die Dickichte"; vgl. über עב im Lgb. 2 75 b; חוּרְשַׁיָּא (silvas); „καὶ εἰς τὰ ἄλση ἐκρύβησαν" in der Syro-hexaplaris „cum obelo" (Field 2 583). Also Jr 4 29 bietet nicht „in nubes" (Dathe 1 1285); aber einen Ersatz finden wir in עד עב Sir 13 23 b. — Etwas schwächer ist die Ausdrucksweise „wie *Cedern*höhe" Am 2 9 a. — Eine verwandte Gruppe umfasst folgende Redensarten: „Vom *Himmel* auf

[1]) Dies sagte nach Bacher, Die älteste Terminologie etc. 1899 29 schon Simon ben Gamliel, der auch das „heute" von Dt 9 1 als ein הֲבַאי fasste.

die *Erde*" Kl 2 1; „vom *Aufgang* bis *Untergang*" (Ps 103 12), wie man auch im Arabischen sagt (Goldziher l. c. 303); „bis zur *Unterwelt*" (Jes 57 9 Mt 11 23).

Eine Bewegungsfähigkeit sodann, wie man sie sich zur leichten Überwindung grosser Dimensionen mehr wünschte, als wirklich besass, nannte man „schnell wie die *Adler*" (und Geier) Jr 48 40 Hab 1 8 Pv 23 5 Hi 9 26, oder sogar „schneller, als die *Adler*" 2 S 1 23 Jr 4 13 Kl 4 19† (Hunziker 84 ff.: z. B. „Harpalyce *volucremque* fugâ praevertitur Hebrum" aus Aeneis 1 317); cf. Jes 19 1 60 8 Nah 1 3 und das arabische „equitavit *alas venti*", oder „praevertere *ventum*", oder „vehitur alis *struthiocameli*" bei Wenrich 164 170.

Ferner um die Feinheit oder Genauigkeit einer Erscheinung überaus stark auszuprägen, wählte man folgende Ausdrücke: „aufs *Haar*" Ri 20 16 cf. 1 S 14 45 2 S 14 11 1 K 1 52 (Ps 40 13 69 5) Mt 5 36 10 36 etc.; „ein *Steinchen*" 2 S 17 13 Am 9 9 Pv 26 8†; „wie *Malm* oder feiner Staub" Jes 5 24 29 5†.

Extreme Ausdrücke der Geringschätzung sind die *Steine* (1 K 10 27 cf. 21 2 Ch 1 15 9 20), der *Koth* etc.: 1 S 2 8 2 S 22 43 Jes 5 25, ähnlich 34 3; Ps 18 43 Kl 3 45 1 Kor 4 13. Sodann die Bescheidenheit, Unterwürfigkeit, oder auch Selbstverachtung prägte sich in folgenden Bezeichnungen aus: „*Staub* und *Asche*" Gn 18 27 Hi 30 19 Sir 10 9 cf. 1 S 2 8 1 K 16 2 Ps 113 7 Hi 13 12; *Heuschrecken* (Nm 13 34), *toter Hund* (Amarna-Briefe: 83 56 99 33) etc.: 1 S 24 15 2 S 3 8[1]) 9 8 16 9 Jes 41 14 Jr 22 19 a Ps 22 7 (1 S 24 15 und Ps 22 7 liess Adrian § 124 unrichtig *κατὰ σαρκασμόν* gesagt sein) Hi 25 6 Esr 9 8, auch Hi 8 9 a (S. § 326 b ex.); endlich 2 K 9 37 Jr 8 2 9 21 16 4 **Hyperbeln der Geringschätzung.**

[1]) Im MT von 2 S 3 8, mit dem das Trg. (abgesehen von הֲלָא, nonne?), die Peš. und die LXX (*μὴ κεφαλὴ κυνὸς ἐγώ εἰμι;*) übereinstimmen, ist רֹאשׁ = Kopf als der Teil eines Hundes gemeint, der beim eventuellen Verzehren des Hundes, wie in 2 K 6 25 beim Esel, den wertlosesten Teil desselben bildet. Weniger wahrscheinlich enthält dieses רֹאשׁ 2 S 3 8 eine Hindeutung auf die Anführerstellung des Abner. Nicht aber ist dieses ראשׁ mit אישׁ zu vertauschen und zu übersetzen „Bin ich einer der Kalibäer, wie sie in Juda sind?" (Klostermann, KC). Denn der Sinn wäre zu dunkel. Endlich die Übersetzung „Bin ich etwa der Fürst von Kaleb?" (Winckler, Gesch. Israels 1 25) beruht auf den unbegründbaren Voraussetzungen, dass David (vgl. 1 S 25) erst „Fürst von Kaleb" war, dass er als solcher zu Hebron residierte und als solcher „sich den Stamm Juda unterwarf."

25 33 Ps 83 11 f. — Vgl. über den Ausdruck des Minimalen noch andere Materialien in S. § 93! — Besonders interessant ist die Vergleichung mit folgenden Ausdrücken der Amarna-Briefe: „Dein Diener und der *Staub* deiner Füsse“ (128 4 f. 129 3 130 3 143 3 etc.); „der *Staub* unter der *Sandale* des Königs“ (149 5 151 4 152 4 f. 155 4 156 4); „der *Staub* der *Sohle* der *Sandale*“ (240 4) etc. (157 5 158 8); „der *Koth*, darauf du trittst“ (260 6); „der *Schemel* deiner *Füsse*“ (144 9 260 7; cf. Jos 10 24 Jes 51 23 a Ps 110 1). — Ferner wie in Gn 14 23, ist *Schuhriemen* auch bei den Arabern ein Typus des Geringfügigen, aber viel häufiger der *Strick*, das *Häutchen eines Dattelkerns*, der *Flügel eines Flohes* (Goldziher l. c. 296 ff.).

Hyperbolische Höflichkeit. Nicht Euphemismen (s. o. 36 f.), sondern Hyperbeln treten auch in den Höflichkeitsausdrücken auf, die im Sprachgebrauch sich vielfach ausgebildet haben. Denn durch diese Ausdrücke wird nicht eine abstossende Erscheinung beschönigt, sondern nur ein normales Phänomen auf ein höheres Niveau erhoben. Zu den Beispielen, die aus dem Hebräischen, Amharischen etc. in S. § 6 und 207 c angeführt sind, vergleiche man noch das Material, welches H. Francke in „Die Respektssprache im Ladaker tibetischen Dialekt“ (ZDMG 1898 275 ff.) vorgelegt hat. Während es in diesem Dialekt „nicht, wie in den meisten arischen Sprachen, Sitte ist, eine einzelne Person im Plural anzureden“ (S. 280), kann dort sogar eine höflichere Form des Imperativs gebildet werden, und giebt es im verbalen und nominalen Bereiche viele Respektsausdrücke. Aber auch eine Parallele zu den Hyperbeln der indirekten Höflichkeitsbezeigung giebt es dort. Denn die Höflichkeit wird auch dadurch zum Ausdruck gebracht, dass die sprechende Person sich anderen gegenüber herabsetzt. Hyperbeln in solcher indirekten Höflichkeitsbezeigung sind im Hebräischen oft „dein *Knecht*“, „deine *Magd*“ etc.: z. B. Gn 18 3 5 42 10 f. Ex 4 10 5 16 Nm 11 11 32 27 Dt 3 24 Jos 9 9 1 S 1 11 3 9 2 S 7 20 1 K 1 13 26 18 12 Jes 36 11 Ps 19 12 Ru 2 13 Dn 9 17 Neh 1 6 1 Ch 17 17 etc. (S. § 6). Viel mehr solche Hyperbeln giebt es im Chinesischen (Francke l. c. 276).

Hyperbolischer Gebrauch von Verben tritt in folgenden Erscheinungen auf: Schon „verlassen“ (Gn 2 24 Mt 19 5), aber noch mehr „hassen“ (Gn 29 31 Lk 14 26 cf. 33 Mt 10 37! Jh 12 25) ist ein starker Ausdruck für „weniger lieb haben“. Ferner die

Redensart „vom Reittier *fallen*“ (Gn 24 64 b 2 K 5 21) malt die Schnelligkeit des Herabsteigens mit einem allzu satten Pinselstrich. Einen ähnlichen Charakter tragen folgende Redeweisen: *fliessen* von Milch und Honig: Ex 3 8 etc. (s. o. 58 33) Nm 13 27 etc. (Vergil, Georgicon 3 310: Laeta magis pressis manabunt flumina mammis); „*evomes* = dolebis de beneficiis acceptis“ Pv 23 8 (Dathe 1 1285); *verderben* = schädigen Ru 4 6; *εὐνούχισαν ἑαυτούς* Mt 19 12; *ἐσύλησα* 2 Kor 11 8.

Ebensowenig fehlen hyperbolische Wendungen im Gebiete der zusammengesetzten Redensarten, wie man aus folgenden Beispielen ersieht: *Staub fressen* Gn 3 14 b, vgl. „unsere Feinde *tikalu ipra* = mögen Staub fressen“ (Amarna-Briefe 122 36); cf. Jes 49 23 65 25 Mi 7 17 Ps 72 9; — das *Herz geht* aus jemandem *heraus* (Gn 42 28) = der Mut verlässt ihn etc. 1 S 25 37 b 1 K 10 5 b. Auch „die Erde spaltete sich infolge ihres Geschreies“ (1 K 1 40 b) ist „modo excessûs (הפלגה) et hyperboles (גוזמא)“ gesagt (Levi ben Geršom z. St.). Ferner ist „*heftig weinen*“ zwar nicht in 1 S 7 6, aber sonst mehrfach hyperbolisch ausgeprägt: Jr 8 23 13 17 Ps 6 7 (Qimchi z. St.: גוזמא) 119 136 Kl 3 48 f. (Hunziker 51: Odyssee 19 204 ff.; Aeschylus, Agam. 851 f.: *κλαυμάτων πηγαί*, Vergil, Aeneis 1 465: multa gemens, largoque humectat flumine vultum; Ovid, Metam. 9 656 etc.). Ähnlich ist כלבי רג' 2 S 19 7 b und der Ausdruck für „heftig erschüttert sein“ in Hes 27 28 (Lgb. 2 202 c!); Hi 26 6 a Kl 2 11 a; *krank sein vor Liebe*: HL 2 5 5 8 (Hunziker 124 f.: Theokrit 1 66 2 29 etc.; Vergil, Bucolicon 8 80 f.: ut cera liquescit 81 uno eodemque igni, sic nostro Daphnis amore; 2 6 f.: O crudelis Alexi . . . mori me denique coges).

Die *Prahlerei des Eroberers* hören wir aus 1 K 20 10 b 2 K 19 24 b Jes 10 14 a cf. Ps 72 9. — Auch die vielerörterte Sentenz εὐκοπώτερόν ἐστιν, κάμηλον κτλ. (Mt 19 24 Mr 10 25 Lk 18 25) kann nach The Expository Times 1898 388 f. weder durch Vertauschung von κάμηλος mit dem fraglichen κάμιλος (Tau) noch durch Berufung auf Nadelöhr als Name einer Seitenpforte ihres hyperbolischen Charakters entkleidet werden. Denn dieser Name konnte durch Dr. G. E. Post (in Beyrut) nicht konstatiert werden (siehe darüber in Hastings' Bible Dictionary s. v. camel). — Zu πόλεμοι Jak 4 1 verglich schon Dathe 1 1284 נלחם Jr 1 19 15 20. Man vergleiche noch 1 Kor 1 28 und die kühne, aber schöne Hyperbel im arabischen Satze „Ihre

Hufe schlugen über ihren Köpfen eine Brücke von Staub, dass es, wenn sie gewollt hätten, ihnen möglich gewesen wäre, darüber hin zu traben" (Mehren 115).

Hypothetische Sätze, wie „Wenn du gleich dem *Adler* dein Nest in der Höhe anlegtest, würde ich dich doch von dort herabholen" etc. (Jr 49 16 b || Ob 4 Ps 139 8 Pv 27 22 1 Kor 13 1 etc.) besitzen Parallelen in „Non, mihi si linguae *centum* sint oraque *centum*, *Ferrea* vox, omnes scelerum comprendere formas, Omnia poenarum percurrere nomina possim" (Vergil, Aeneis 6 625-627). Dies ist die Redeweise „ἀπ' ἀδυνάτου" (Hunziker 141).

Hyperbel betreffs der Negation? Einer speziellen Untersuchung bedarf die Frage, ob auch die Negationen hyperbolisch gebraucht worden sind. Denn im Parallelismus mit der oben 46 34—50 22 diskutierten Meinung ist der absoluten Negation vielfach eine bloss relative Kraft zugeschrieben worden.

Dies hat man zunächst in לֹא אַתֶּם שְׁלַחְתֶּם אֹתִי הֵנָּה כִּי הָאֱלֹהִים „nicht ihr, sondern Gott hat mich hierher gesandt" (Gn 45 8) angenommen. Aber mit Recht ist von Onq., Peš., LXX etc. und Hieronymus das einfache לָא, ܠܐ, οὐ etc. und *non* gesetzt worden. Denn der Text wollte einfach verneinen, dass die Brüder Josephs die Urheber der geschichtlichen Mission gewesen sind, die Joseph in Ägypten zu verwalten hatte. Durch diese Aussage setzte sich Gn 45 8 auch nicht mit 37 28 in Widerspruch. Richtig schrieb daher auch Luther (Opera exeg. latina 10 364): „Venditio vestra non deduxit me in hunc locum". So haben es auch die neueren Exegeten gefasst, und zwar besonders deutlich J. P. Lange, THBW, Gn.² 444. Ohne Not und sogar gegen die Absicht des Textes ist also das לֹא von Gn 45 8 durch *non tam* erklärt worden von Nolde-Tympe (Concordantiae particularum, p. 424) und Dathe 1 418. Diese wollten den relativen Sinn des לֹא noch in folgenden Stellen finden: zunächst in „nicht gegen uns richten sich eure Ausbrüche des Unwillens, sondern gegen Jahwe" (Ex 16 8 b). Aber auch da ist ein *non tam* gegen die Absicht des Textes, wie die vorausgehende Frage „was sind *wir*?" ausdrücklich beweist. Ebenso verhält es sich mit 1 S 8 7 (Flacius, Clavis 2 383 f.; Nolde-Tympe), mit Jes 43 18, dessen אַל von Nolde ebenso gefasst wurde, mit Jr 3 16 (Nolde) 7 22 (Flacius u. a.) Jo 2 13 (Dathe) Ps 50 8 f. (Nolde) Pv 8 10 a 17 12 b (Dathe) 26 4 (Flacius). Buxtorf, Thes. gram.⁵ 553 führte als Beispiele dieses fraglichen Zusammentreffens von וְלֹא resp. וְאַל nur „Pv 8 10 Hos 6 6 Jo 2 13 (vide

Pv 17 12 23 23)" an. In Pv 8 10a wird ואל auch von Kamphausen in KÜ und von Wildeboer (Kurzer Handcommentar 1897 z. St.) als Ausdruck eines Comparativs gefasst. Aber s. o. 48 23!

Schon Gousset gab über diesen Punkt fast ganz zutreffende Bemerkungen. Nachdem er nämlich in seinen *Commentarii linguae hebraicae* (ed. sec. 1743 807 f.) viele solche Stellen, in denen andere einen bloss relativen Sinn der Verneinung finden wollten, aufgezählt und die meisten (ausser Gn 32 28 Ex 16 8 Hes 16 47) für ungiltige Beweisstellen erklärt hatte, fügte er folgende Warnung hinzu „lector non debet particulam לֹא spectare ut ancipitem etc." Aus diesen Worten klingt die gewiss berechtigte Besorgnis heraus, dass der Sinn des לֹא durch die oben erwähnten Exegesen zu einer schwankenden Grösse werden könne.

Man hat aber auch aus dem Arabischen erweisen zu können gemeint, dass die Partikel der absoluten Verneinung zum Teil einen bloss relativen Sinn besitze. Marti (Jahrbücher für prot. Theol. 1880 310 f.) berief sich darauf, dass in arabischen Sprichwörtern z. B. gesagt wird „das Tragen der Steine mit einem Verständigen [nämlich: geschieht und ist erträglich] und nicht (ولا, *walâ*) das Trinken des Weines mit einem Schurken", aber auch „das Tragen der Steine ist besser (خير من, *ḫairun min*), als einen schlechten Handel treiben". Indes die Thatsache, dass beide Ausdrucksweisen gebraucht wurden, garantiert nicht, dass beide ganz den gleichen Grad der Verneinung ausprägen wollten. Durch die erstere Ausdrucksweise kann eine entschiedenere Ablehnung ausgesprochen werden, als durch die andere Redeweise. Als äquivalente Formen können die beiden Ausdrucksweisen nur da gemeint sein, wo in ihnen der gleiche Inhalt ausgeprägt ist, wie wenn gesagt wird „ein Ei am heutigen Tage [nämlich: gilt und ist zu wählen] und nicht (*walâ*) ein Küchlein am morgenden Tage" und auch „ein Ei heute ist besser (*aḫjaru min*), als ein Huhn morgen". Schliesslich aber ist auch hier (s. o. 50 12) zu urteilen, dass der Gebrauch der komparativischen Ausdrucksweise eine Art Litotes im Ausdruck der Negation sein kann. — Zuletzt führte Marti eine Stelle aus Hariri's Maqâmen an, die wörtlich so lautet „und ihr lacht bei der Beerdigung und nicht [ist oder findet statt] euer Lachen in der Stunde des Tanzens". Marti übersetzt die Stelle komparativisch „und ihr lacht bei der Beerdigung mehr als euer Lachen ist in der Stunde des Tanzes". Mir aber scheint da der Gegensatz eine absolute Verneinung des Gedankens, dass das

Lachen der angeredeten Personen einen lustigen Anlass besitze, zu fordern.

Innerhalb des NT hat man einen komparativischen Sinn des *οὐ* und *μή* hauptsächlich in folgenden Stellen gefunden: *μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ* (Mt 5 39). Aber dies ist gegen die Absicht des Textes, und richtig hat die Peš. die absolute Verneinung beibehalten (ܕܠܐ ܬܩܘܡܘܢ) und bietet die Vulgata: ***non restistere.*** Wie in 5 39, liegt die Sache in 6 3 6 17 (gegen Flacius) 9 13 10 20 18 3 6 22 23 3 b (Mr 3 11 steht unrichtig bei Nolde-Tympe); 10 18 ist auch bei Flacius erwähnt; Lk 14 12 (auch gegen Dathe), wo aber der Finalsatz zu beachten ist; Jh 3 32 5 30 45 6 27 9 3 (cf. Rm 9 13) 1 Pt 3 3 1 Jh 3 18 1 Kor 1 17 9 9 15 10 b Eph 6 12 Phil 4 6 1 Thess 4 8. Ich kann nicht urteilen, dass an einer dieser Stellen das *οὐ* oder *μή* kein wirkliches volles n i c h t sein solle. — Winer § 59, Nr. 8 b meinte, dass in Mt 10 20 Mr 9 37 Lk 10 20 Jh 12 44 1 Kor 15 10 1 Thess 4 8 „aus rhetorischem Grund die absolute Negation statt der bedingten (relativen) gewählt sei, nicht um reell (logisch) die erste Vorstellung aufzuheben, sondern um alle Aufmerksamkeit ungeteilt auf die zweite hinzulenken, sodass die erste gegen sie verschwinde“. Trotzdem und eben deshalb verwirft er es, das *οὐ* solcher Stellen mit „nicht sowohl“ zu übersetzen. Darin hat er vollständig Recht. Ja, ich meine, noch einen Schritt weiter gehen und behaupten zu sollen, dass die Autoren solcher Stellen, wie Mt 10 20, die mit *οὐ* eingeführte Aussage wirklich ablehnen wollten. Auch in 1 Kor 1 17 wollte Paulus voll verneinen, dass ihm Christus den ausdrücklichen Auftrag erteilt habe, den Taufakt zu vollziehen. Dadurch wollte er seine vorhergehende Aussage (V. 14 16), dass er nur ganz wenige Personen getauft habe, erklären. Nicht aber kann durch die in V. 14 16 enthaltene Erzählung die Negation (V. 17) als eine bloss relative erwiesen werden. Denn der Apostel kann mit seinen Worten *οὐ γὰρ ἀπέστειλέ με Χριστὸς βαπτίζειν, ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι* gemeint haben, dass er die vorher erwähnten wenigen Taufen ohne ausdrücklichen Auftrag Christi vollzogen habe. Dies konnte Paulus meinen und thun, weil er ja nicht etwa gesagt hat, dass ihm Christus das Taufen verboten habe. Also konnte er das Taufen für eine ihm erlaubte Handlung ansehen. Bei 1 Kor 1 17 nahm, wie ich hinterher bemerkte, auch Winer keinen rhetorischen Charakter der Aussage an, indem er an die Worte Bengels „Quo quis non mittitur, id agere *debet*“ erinnerte.

Auch in den Aussagen, dass einer Person oder Zeit keine andere gleiche (1 K 3 12 || 2 Ch 1 12; cf. Jo 2 2 Dn 9 12 Mr 13 19) liegt trotz 2 K 18 5 23 25 kein gedankenloses *incomparabilis* (Storr 262). — Überdies lässt sich in der Geschichte des hebräischen Sprachgebrauchs folgendes beobachten. Parallel mit dem Bedürfnis, manchem abgeblassten Sprachelement eine lautliche Auffrischung seines Gepräges zu verleihen (S. § 318 a e 319 c etc.), machte sich auch die Neigung geltend, stärkere Begriffe zu wählen. Man erkennt beides nicht nur aus der Begünstigung von מְאֹד מְאֹד „sehr, sehr", dessen Stellen alle in S. § 318 f gegeben sind, sondern auch daraus, dass לָרֹב „in Menge = massenhaft" in den Königsbüchern 5 Mal, aber in Chronika 35 Mal vorkommt. Der Ausdruck „überaus" o. ä. (למעלה) ist aber überhaupt nur in 1 Chr 14 2 22 5 23 17 29 3 25 2 Ch 1 1 16 12 17 12 20 19 26 8 gewählt.

Interessant dürften noch folgende geschichtliche Bemerkungen sein. Adrian § 121 fand Aussprüche καθ' ὑπερβολήν in Jes 55 12 b Jo 1 6 Ps 6 7 58 4 a 68 22 107 26 114 4 Mt 5 18 29 (εἰ ὁ ὀφθαλμός κτλ.) 6 3 19 24 Lk 19 40. Ferner Augustin sagte in De civitate dei (ed. Dombart) 16 21 über Gn 13 16: „*Et faciam semen tuum tanquam harenam terrae* ea locutione dictum est, quam Graeci vocant *hyperbolen*; quae utique tropica est, non propria. Quo tamen modo, ut ceteris tropis, uti solere scripturam, nullus qui eam didicit ambigit." Sodann Flacius fand hyperbolische Darstellungen nicht bloss in Jh 21 25 (Clavis 2 152 383 387) und Mt 5 39 (p. 383), sondern auch in Jes 13 10 Jo 3 4 Zeph 1 15 Mt 24 29 Apok 6 13, ja er sah „vicinum quiddam hyperbolae" (p. 387) auch in Rm 9 21 Gal 2 17 ex. und Hebr 2 14.

3. Steigerung der Deutlichkeit durch eine mehr oder weniger ausdrückliche Hindeutung auf Parallelen, die das darzustellende Phänomen in sonstigen Erscheinungen seiner eigenen, oder einer andern Sphäre besitzt. **Parallelen.**

a) Exempel, Sentenz und Citat. **Exemplum.**

α) An das Gebiet der Synekdoche grenzt auch noch das Exemplum. Denn treffend wird es von Volkmann 185 eine „abgekürzte Induktion" genannt, und auch Gerber 2 41 bezeichnet es als „eine auf der Synekdoche beruhende Figur". In der That ist das Exemplum eine Erscheinung des *pars pro toto*. Es ist, wie auch sein Name Exemplum andeutet, eine individualisierende Ausdrucks-

weise. Aber nicht ohne Grund hat das Exemplum auch den Namen παράδειγμα oder Beispiel erhalten. Es gehört zu gleicher Zeit zum Gebiet der Paralleldarstellungen. Es will als Hinweis auf die geschichtliche Wirklichkeit einer Aktion oder Passion deren Möglichkeit und Erstrebbarkeit veranschaulichen. Deshalb dürfte das Exemplum oder Beispiel hier seine geeignete Stelle im System der Erscheinungen des Sprachstils finden.

Fälle des Exemplum liegen nicht in „Abraham“ und „Israel“ (Jes 63 16), denn diese zwei bilden dort nicht Subjekte konkreter Geschichtsthatsachen. Auch Noach u. a. (Hes 14 14 20) stehen nur in hypothetischen Sätzen. Aber in Mal 2 15 ist Abraham als faktisches Vorbild eines Mannes hingestellt, der nur aus höherem Motiv handelt. Als Beispiele glänzen weiter Mose, Aaron und Samuel in Ps 99 6, Pinchas in 106 30 f., überhaupt „unsere Väter“ in 106 7 Hi 8 8 Neh 9 16 f. Salomo aber, dem in Qh 1 12 ff. und HL 3 7 ff. eine Selbstcharakteristik in den Mund gelegt ist, wird in der Frage „Hat nicht Salomo gesündigt etc.?“ (Neh 13 26) als warnendes Beispiel vorgeführt.

Das AT bietet wenig Fälle des Exemplum, wie denn aus dem AT gar kein exemplum bei Flacius oder Dathe erwähnt wird, und wie übrigens auch Mehren das παράδειγμα nicht berührt. Erst den Epigonen lag es nahe, auf die anspornenden oder abschreckenden Beispiele früherer Geschichtsperioden zurückzuweisen, und aus den späteren Litteraturprodukten habe ich folgende Exempla notiert: Abraham, Mose u. a. Jud 4 12 8 19 f. 1 Mak 2 52-60; ἕως ὑπομνήσεως wird erzählt die Geschichte von Eleazar 2 Mak 6 17 ff., ein ὑπόδειγμα γενναιότητος (31). Ferner wird ἡ μήτηρ . . . μνήμης ἀγαθῆς ἀξία (7 20) gepriesen. Die Mahnung ἐμβλέψατε εἰς ἀρχαίας γενεάς erschallt in Sir 2 10, und ein reiches Tableau von Musterbildern wird in dem Abschnitt „Lob von Vätern der Vorzeit“ (שבח אבות עולם) 44 1—50 21 entworfen. Salomo stellt sich selbst als Beispiel dar in Weish 7 7 ff., und die Ägypter sind in 17 2 ff. als Schreckbild gezeichnet. — David wird als Beispiel der Verzichtleistung nach 2 S 23 16 in 4 Mak 3 6-17 geschildert, und der Märtyrer Eleazar sowie die Mutter mit den sieben Söhnen werden als strahlende Muster heldenmütiger Frömmigkeit in 4 Mak 5 3—6 30 8 5 ff. gepriesen. — In dem NT, worin das Wort παράδειγμα selbst nicht und παραδειγματίζειν nur Mt 1 19 Hbr 6 6 vorkommt, sind hauptsächlich folgende

Exempel vorgeführt: Ἰωάννης Mt 11 18 f.; die Königin von Saba Mt 11 42 Lk 11 31; der Satanas Mr 3 23; die Witwe von Sarepta Lk 4 26; die Niniviten 11 32; γυνὴ Λώτ 17 32 (auch von Flacius 2 341, 29 erwähnt); die Sodomiten Mt 10 15 11 23 f. Lk 10 12 2 Pt 2 6 (ὑπόδειγμα μελλόντων) Judae 7; Theudas u. a. Act 5 36 f.; Apollos 1 Kor 3 6 (cf. 4 6), Christus Phil 2 5 ff., Βαλαάμ 2 Pt 2 15; die Vorbilder des Glaubens und der daraus hervorquellenden Tugenden: Hbr 11 4 ff., ein νέφος μαρτύρων 12 1; Ἡλείας Jak 5 17 (Flacius l. c.). Beachte noch ὑπόδειγμα in Jh 13 15 Jak 5 10 2 Pt 2 6!

Ausgeführte παραδείγματα.

Hierher gehören die Erzählungen von Tobit und Susanna, insoweit sie einen historischen Kern besitzen. Das Subjekt eines solchen ausgeführten παράδειγμα ist jene Kaiserstochter, welche einst beim Anblick des Rabbi Josua ausgerufen hat oder haben soll: „Schade, dass eine so berühmte Weisheit in einem so hässlichen Gefäss enthalten ist!“ Josua erwiderte ihr: „Worin bewahrt der Kaiser, dein Vater, seinen Wein auf?“ Siehe weiter bei R. J. Fürstenthal, Rabbinische Anthologie 150 f. Solche Erzählungen, die eine reale Grundlage besitzen, aber zur Einkleidung von Ideen mindestens weiter entfaltet worden sind, werden Legenden — auf dem religiösen Gebiete — oder Sagen, wenn sie das profane Gebiet betreffen, genannt. Hierher gehören die Erzählungen von dem Wundarzt Abba, dem Rabbi Beroka u. a. bei Fürstenthal l. c. 153 ff. 163. Als ein „Beispiel“ ist auch die Geschichte von der Höllenfahrt der Ištar erzählt (ed. Alfred Jeremias, p. 7). Solche Erzählungen, die rein fingiert sind und das religiöse Gebiet betreffen, können Mythen genannt werden.

Hierher dürften am richtigsten auch die Darstellungen vom wirklichen Verhalten unvernünftiger Subjekte gestellt werden: „Ein Rind kennt seinen Herrn“ etc. Jes 1 3; der Storch etc. Jr 8 7; „ein Löwe“ etc. Am 3 4 f.; die Ameise Pv 6 6–8 30 25, die Spinne (28), der Löwe (30); der Strauss ist ein warnendes Beispiel Hi 39 15. Auch Adrian § 112 liess Jes 1 3 und Jr 8 7 „κατὰ ὑπόδειγμα“ gesprochen sein. In diese Reihe gehört auch die συκῆ Mt 24 32, obgleich sie dort παραβολή heisst, und auch an das δεῖγμα πυρὸς αἰωνίου Judae 7 ist noch zu erinnern.

Sentenz.

β) Im Gegensatz dazu bildet der allgemeine Ausspruch einen Fall des *totum pro parte*. Die γνώμη oder sententia will ihr Licht auf alle Fälle werfen, ohne sie einzeln vorzuführen. Dieser

ideelle Ursprung der Sentenz zeigt sich auch in ihrem Namen Maxime, und ebendasselbe ergiebt sich aus dem hebräischen Sprachgebrauch, denn ein und derselbe Satz ist bald dem generellen Subjekte „man“ beigelegt und bald ein *mašal* genannt (vgl. 1 S 19 24 b 10 12 b; Jr 31 29 Hes 18 2). Aber auch der eben erwähnte Ausdruck *mašal* scheint mir zu lehren, dass die Sätze, die mit ihm bezeichnet wurden, allgemeine Sentenzen sein sollten. Denn der ursprüngliche Sinn von *mašal* (מָשָׁל) ist nach meiner Ansicht der Begriff Gleichheit oder Identität, und weil die gewöhnlichste Art von Identifizierung die Kombination von Subjekt und Prädikat ist, so wurde *mašal* ein Ausdruck für Urteil oder Sentenz *κ. ἐ.* So erklärt sich, dass *mašal* einen normativen Ausspruch in Nm 23 7 18 24 3 15 20 f. 23 Hi 27 1 29 1 bezeichnet. Übrigens ist der ursprüngliche Sinn des Wortes *mašal* (מָשָׁל) sehr disputabel.

Die jetzt herrschende Theorie, die wesentlich auch von E. Meier, Wurzelwörterbuch 503 f. vorgetragen wurde, ist hauptsächlich durch Fleischer in Delitzsch's Proverbienkommentar begründet worden und wird auch von Ges.[13] (1899) mit den Worten „eigentlich wohl: als etwas dastehen, repräsentieren etwas“ vertreten. Man geht vom arab. مثل *maṯala* „stetit erectus“ etc. aus. Darnach war ein مثل *maṯalun*, das formelle Äquivalent von מָשָׁל *māšāl*, von vorn herein eine „positio“ *κ. ἐ.* Diese konnte unter dem Gesichtspunkt der Sicherheit betrachtet werden und war dann eine „affirmatio“ und משל בּ könnte dann mit „jemandem imponieren“ in Parallele gebracht werden, oder die „positio“ konnte unter dem Gesichtspunkt der Formulierung eines Gedankens betrachtet werden, und dann war die „positio“ die Einkleidung oder Repräsentation einer Idee. Aber diese Ableitung von *mašal* muss einige sehr gewagte Sprünge machen, um zu ihrem Ziel zu gelangen, und ich lege deshalb einen neuen Versuch der Ableitung von *mašal* vor.

Ich gehe davon aus, dass die Bedeutung „gleichen“ oder „gleich sein“ die vorherrschende ist bei dem Verb משל und seinen semitischen Verwandten. Denn diese Bedeutung ist die einzige beim assyrischen *mašâlu*, beim äthiopischen *masála* (Dillmann: „similis, consentaneus fuit“), beim aramäischen *m^{e}ṯal*, und auch beim arabischen *maṯala*, ist diese Bedeutung die herrschende. Darauf baue ich die These auf, dass *mašal* ursprünglich den Sinn von Gleichheit oder Komplex besass. Diese Vermutung wird dadurch

unterstützt, dass das assyrische *mašlu* die Bedeutung „Gesamtheit" besitzt. Nun, was ist die gewöhnlichste Art von Identifizierung oder Kombination? Diese ist das Urteil, und dessen Verkörperung ist der Satz. Demgemäss konnte *mašal* eine Sentenz, aber auch andere Arten von Kombination einzelner Vorstellungen und ganzer Reihen von Vorstellungen bezeichnen. — Ferner ein verbum denominativum von *mašal* „Urteil" kann מָשַׁל „herrschen" sein, das im Phönicischen (cf. Bloch, Phön. Glossar 43) und im Hebräischen begegnet. Denn die Thätigkeit des Herrschens vollzog sich ursprünglich wesentlich in der Fällung von Urteilen (vgl. Salomos Worte „zu richten dein Volk" 1 K 3 9)[1]). Von der Festigkeit, die eine natürliche Eigenschaft der Urteile ist, kann weiter das arabische *maṯala* „feststehen" abgeleitet sein. Sentenz.

Mit diesem Etymologisierungsversuch stimmt zusammen, dass das arabische Nomen *maṯalun* sowohl eine „sententia" als auch eine „parabola" bezeichnet, der allgemeine Satz übrigens „die zusammenfassende Rede" (الكلام الجامع etc. Mehren 130) genannt wird. Ebenso besitzt das hebräische Nomen *mašal* den Sinn von „allgemeiner Satz" (γνώμη, sententia, Maxime), wie z. B. in den beiden schon angeführten Stellen 1 S 10 12 b Hes 18 2 und höchst wahrscheinlich auch in den drei betreffs Salomo ausgesagten Stellen: 1 K 5 12; תִּקֵּן מְשָׁלִים הַרְבֵּה Qh 12 9 (מְתַלִין, ܡܬܠܐ, أَمْثَالْ) und Sir 47 17 a:

---

[1]) Fürst, Hebräisch-Chaldäisches Wörterbuch, 3. Aufl. ed. V. Ryssel (1876) s. v. stellte מָשַׁל „herrschen" mit بَسُلَ „strenuus fuit" zusammen. Dies ist nicht einfach unmöglich. Denn das aramäische מתל kommt nicht in der Bedeutung „herrschen" vor. Folglich braucht dem hebräischen מָשַׁל, das „herrschen" bezeichnet, nicht ein arabisches مثل zu entsprechen. Ferner korrespondiert *m* und *b* nicht ganz selten im Semitischen (cf. J. Barth, Etymologische Studien 32). Aber es ist nicht nötig, an *basula* mit Fürst zu appellieren. Übrigens ist der Zusammenhang der beiden Hauptbedeutungen von משל nicht von Abu 'l-walîd in seinem kitâbu 'l-uṣûlu (ed. Ad. Neubauer), p. 395 erklärt worden. Er begnügte sich, die einzelnen Gruppen von Wörtern durch die Formel ومعنى اخر „und ein anderer Sinn" (zeigt sich etc.) nur äusserlich zu verknüpfen. Ferner David Qimchi sagte in seinem Wurzelbuch einfach ענין המשל הוא דמות דבר אל דבר. Auch die neuesten Kommentatoren der משלי שלמה (Wildeboer, KHC 1897; Frankenberg, HC 1898: Strack, KC 1899) haben das Etymon des Ausdruckes *mašal* nicht untersucht.

משל, ܡ̈ܬܠܐ, *παροιμίαι*, Vulg.: proverbia. Aber *mašal* bezeichnet nicht weniger auch andere Arten von Kombination (s. u. 88—92), wie ja auch schon die LXX das Wort in Qh 12 9 mit *παραβολή* wiedergab.

Wie zu erwarten, treten allgemeine Sentenzen in der hebräischen Litteratur teils sporadisch und teils in Sammlungen auf. Eine solche ist hauptsächlich das Buch, welches Mašal's (*Παροιμίαι*, Proverbia) heisst, aber auch im 'Ijjôbgedicht, im Qoheleth („Prediger"), bei Ben Sira, im talmudischen Traktat *Pirᵉqê* (buchstäblich: Aphorismen) *Aboth* (von Vätern) und in anderen Teilen des nachbiblischen Schrifttums der Juden finden sich viele Sentenzen.

Vgl. Joh. Buxtorf, Florilegium hebraicum (1648); R. J. Fürstenthal, Rabbinische Anthologie (1835); J. Fürst, Perlenschnüre aramäischer Gnomen und Lieder (1896); L. Dukes, Rabbinische Blumenlese (1844) und: Zur rabbinischen Spruchkunde (1851); C. Taylor, Sayings of the Jewish Fathers (Cambridge 1877); S. Schechter, Aboth de Rabbi Nathan (Vindobonae 1887); W. Budge, Oriental Wit etc. (London 1899) 31 ff. — Komparatives Material findet man in Gabirol's ספר מבחר הפנינים, A Choice of Pearls, originally compiled from the Arabic, translated into Hebrew, with a faithful English translation by the Rev. B. H. Asher (London 1859); Freytag, Arabum proverbia (1838—43); — auch in dem äthiopischen „Buch der Philosophen", wovon Teile in Dillmann's Chrestomathia aethiopica, p. 40 ff. stehen. Betreffs der andern Litteraturen vergleiche man Gerber 2 405 ff.

Sentenz. Für die stilistische Funktion der allgemeinen Sentenzen ist es von keinem Belang, dass sie, soweit sie in das Stadium der unbewussten Existenz eintreten und gewohnheitsmässig von Generation zu Generation weitergegeben werden, den Namen Sprichwörter zu bekommen pflegen, wie dies auch aus der Bezeichnung „der Mašal der Alten" (1 S 24 14) und aus der Reminiszenz „früher pflegte man zu sprechen" (2 S 20 18) hervorleuchtet. Die stilistische Bedeutung der allgemeinen Sentenzen hängt auch kaum davon ab, dass manche derselben einen negativen Charakter tragen und an ihren Subjekten eine vernichtende Kritik üben (Nm 21 27 1 S 10 12 || 19 24 Jes 14 4 Mi 2 4 Hab 2 6), sodass die Redensart „zum Mašal werden" eine gefürchtete Drohung war: Dt 28 37 1 K 9 7 Jr 24 9 Hes 14 8 Ps 44 15 69 12 Hi 17 6 2 Ch 7 20 †. Der Werth der allgemeinen Sentenz als eines Verdeutlichungsmittels springt aber in die Augen, wenn man auf die Gebiete blickt, aus denen sie ihr veranschau-

lichendes Licht schöpfen. Deshalb soll auf diese Gebiete wenigstens ein Streifblick geworfen werden.

Aus der Region der Mineralien sind folgende Sentenzen geholt: „Steine (sogar) zerreibt Wasser“ (Hi 14 19), das hebräische „gutta cavât saxum“; Äpfel von Gold etc. Pv 25 11; im Feuer wird das Gold geprüft etc. Sir 2 5; „viele schon hat das Gold verderbt“ 8 2c; „Eisen wird (nur) durch Eisen geschärft“ Pv 27 17; was ist schwerer, als Blei etc. Sir 22 14; Sand und Salz etc. 15; wer Pech angreift etc. 13 1a.

Auf das Gebiet der Pflanzen blickt die stolze Frage „Was hat das Stroh mit dem Getreide zu thun?“ (Jr 23 28), oder der Ausspruch, der vom Essen der Herlinge hergenommen ist (Jr 31 29 Hes 18 2) und ebenso folgende Dikta: Besser ist ein Gericht Gemüse etc. Pv 15 17 || 17 1; ein Spötter ist der Wein etc. Pv 20 1 cf. „in Lumpen kleidet der Rausch“ 23 21b; „suche nicht beim Wein ein Held zu sein“ Sir 34 25; „wie neuer Wein so ein neuer Freund“ 9 10c.

Dem Reiche der Tiere sind folgende Schlagwörter entlehnt: „Du sollst dem Ochsen etc.“ Dt 25 4 1 Kor 9 9 1 Tim 5 18; „Verändert ein Panther seine Streifen?“ Jr 13 23; „Geh zu der Ameise, du Fauler, sieh ihr Verhalten und werde weise!“ Pv 6 6; „Wo keine Ochsen, bleibt rein der Stall“ 14 4 (cf. Sir 26 7); Peitsche etc. Pv 26 3. „Schreit der Wildesel über Hunger auf saftiger Grasfläche?“ Hi 6 5. „Klein ist unter den Fliegtieren die Biene etc.“ Sir 11 3; 12 13a; „jedes Lebewesen liebt seinesgleichen“ 13 15a (כל בשר וג'; arab. bei Schultens, Gram. ar. 297: „camelus in loco cameli genu flectit“); „was hat der Wolf für Gemeinschaft mit dem Lamm?“ (מה וג' 13 17a); „fliehe vor der Sünde wie vor einer Schlange“ 21 2a; „Mücken seigen (mit dem Sieb beseitigen), aber Kameele verschlucken“ Mt 23 24; „ein Hund wendet sich zu seinem eigenen Gespei zurück“ (2 Pt 2 22, ähnlich Pv 26 11).

Andere Sentenzen sind der menschlichen Sphäre entlehnt, und unter ihnen lassen sich folgende Gruppen unterscheiden: Aus dem Leben des einzelnen Menschen sind folgende Sentenzen entlehnt: „Ein Beuteheld wie Nimrod nach dem Urteile Jahwes“ Gn 10 9b; „Ist auch Saul unter den Propheten?“ 1 S 10 12 || 19 24; „Rühme sich nicht einer, der sich erst rüstet, wie einer, der die Waffen schon ablegt!“ 1 K 20 11b; „wie die Mutter so die Tochter“

Hes 16 44b; „ungerecht erworbene Schätze nützen nichts“ Pv 10 2a (Schultens l. c. Nr. 32: „Paupertas praestat divitiis illicitis et lucro iniusto“); 13 11 20a 15 1a; „in jeder Anstrengung wird ein Vorteil liegen“ Pv 14 23a cf. folgende negative Pendants „des Winters wegen pflügt der Faule nicht etc.“ 20 4 22 13 24 33 26 13-16 Sir 22 1 und bei Schultens Nr. 21: „Pigritia et multitudo somni abducunt a deo et adducunt paupertatem“; „Besser ist es, auf der Dachecke zu sitzen, als bei einem zänkischen Weibe“ etc. 21 9 ‖ 19 25 24 27 15; hyperbolisch gesteigert: Sir 25 16; „Wer andern eine Grube gräbt“ etc. Pv 26 27 Qh 10 8 Sir 27 26; „Nicht wird im Glücke der Freund vermisst“ Sir 12 8; „Gieb und nimm!“ 14 16a; „ein Fehltritt vom Boden etc.“ 20 18a; die Lüge etc. 20 24a (Schultens, Nr. 33: „lingua muti melior est lingua loquentis mendacium“); „Jeder, der viel Worte macht, lässt Sünde eintreten“ (Aboth 1 17); „Ein rauher Mensch scheut die Sünde nicht“ (אֵין בּוּר יְרֵא חֵטְא 2 5); „Wer viel Fleisch macht, macht viel Würmer“ (2 7; cf. Jes 14 11b 66 24b Hi 7 5a 17 14b 21 26b 20 20a 25 6a). — Andere Sentenzen abstrahieren eine Lehre aus dem Leben der Nationen oder anderer grösserer Menschenkreise: „Kann der — schwarze — Äthiope seine Haut wechseln?“ (Jr 13 23); „Gerechtigkeit erhöhet ein Volk“ etc. Pv 14 34. Ferner wird eine veranschaulichende Sentenz aus der Sphäre des Jägers (Gn 10 9b), des Kriegers (1K 20 11b), des Kaufmannes (Hi 2 4: „Haut um Haut“, cf. Shylock in Merchant of Venice!), des Arztes (Lk 4 23) und des Landmanns (Jh 4 37) geholt.

Endlich aus der religiösen oder übermenschlichen Sphäre sind folgende Sentenzen entlehnt: „Auf dem Berge Jahwes wird Providenz geübt“ etc. Gn 22 14b Hes 12 22 2Ch 25 8bβ Lk 1 37.

Zitat.

γ) Hier möchte ich auch das Zitat einordnen. Oder bietet es nicht sozusagen eine litterarische Parallele?

Als ein Zitat ist שֹׁפֵךְ וגו' Ps 107 40 gemeint, nur dass dort die Aussprache *šaphakh* natürlicher wäre (cf. Hi 12 21a 24b). Eine leichte Modifikation zeigt sich ja auch in Ps 107 42ab gegenüber Hi 22 19a 5 16b.

Ideelle Anspielung.

Dann darf hierher auch die ideelle (s. u.) Anspielung, d. h. mehr oder weniger versteckte Hindeutung, auf eine Stelle aus der Litteratur gestellt werden: z. B. Jes 10 24ex. (cf. Ex 14 8b etc.) Jes 24 18b (cf. Gn 7 11b) Jes 30 32a (cf. Ex 15 20 1S 18 15 etc.)

Jes 34 11 b Jr 4 23 (cf. Gn 1 2) Jes 56 9 a (cf. Ps 104 11) Jes 66 2 a (cf. Gn 1 3 b etc.) 17 (cf. Lv 11 7) Ps 11 6 (cf. S. § 194 f) Ps 33 9 a (cf. Gn 1 3 b) Ps 50 3 b (cf. Ex 19 16 ff.) Ps 55 16 (cf. Nm 16 33) Pv 11 21 b: זרע מרעים kann eine Anspielung auf Ex 20 6 || Dt 5 10 enthalten (cf. TSK 1898 532).

Dagegen ist es sehr fraglich, ob in Jes 27 1 mit Cheyne, Encyclopedia Biblica 1 (1899) 1132 eine „allusion“ auf die Schlangen zu finden ist, welche von der Tiâmat, der personifizierten chaotischen Urflut, den zu ihr haltenden Göttern als Waffen verliehen worden sein sollen. Cheyne stützt sich dabei auf den Ausdruck בַּיָּם und deutet ihn mit „in sea“. Aber wenn dieser Ausdruck, trotz Hes 26 17, auch nicht „am Meere“ bedeuten sollte, so war doch בַּיָּם zugleich mit gegeben, sobald ein *tannîn* als Metapher für Ägypten gebraucht werden sollte, und dies liegt nach V. 13 hier vor. Denn darnach bezeichnet der erste Liwjathan, der als eine „flüchtige Schlange“ charakterisiert wird, Assyrien, weil dieses wesentlich am pfeilschnellen (Curtius 6 36) Tigris lag, und der zweite Liwjathan, der eine „windungsreiche Schlange“ genannt wird, ist ein Bild für Babel, weil dieses am windungsreichen Euphrat (Herodot 1 185) lag. Indem so die beiden Faktoren der östlichen Weltmacht bezeichnet wurden, veranschaulicht der Tannîn, also ein „langgestrecktes Tier“ die südwestliche Weltmacht Ägypten, die am Roten Meer und weiterhin sich lang hinstreckte. Indem der Autor so durch positive Textelemente die Grössen fixiert hat, die in den beiden Liwjathanen und dem Tannîn metaphorisch veranschaulicht werden sollen, wird die Annahme einer Allusion ausgeschlossen. Denn diese bezeichnet eine bewusste und beabsichtigte Hindeutung auf Momente einer anderen Vorstellungssphäre. Der Autor braucht aber übrigens auch nicht unbewusst an die Schlangen der Tiâmat erinnert zu haben. Denn das Wort Liwjathan, das eigentlich „Ringeltier“ bezeichnet und in Hi 40 25 ein Ausdruck für Krokodil ist, kann gewählt worden sein, weil es zu dem vielfach gewundenen Doppelstrom im Osten passte. Ferner, wenn der Ausdruck Tannîn, der auch in Hes 29 3 und 32 2 f. das ägyptische Reich metaphorisch darstellt, überall eine Schlange der Tiâmat bezeichnet hätte, so wäre der Gottheit selbst in Gn 1 21 die Schöpfung dieser Schlangen zugeschrieben. Vielmehr aber bezeichnet Tannîn dort, wie auch wahrscheinlich in Ps 148 7 und Hi 7 12, die natürlichen Seeungeheuer,

wie die Wale, die Haifische etc., und ein solches bot eine geeignete Veranschaulichung des ägyptischen Feindes.

Eine ideelle Anspielung enthält aber sicher der Talmud (Jebamôth 63 b) in den Worten „Wenn in Westen (d. h. Palästina) jemand ein Weib nahm, sagte man zu ihm: הכי מצא או מוצא“ (cf. Pv 18 22 Qh 7 26 a). Übrigens von der „Einlegung“, d. h. Entlehnung aus einem profanen Werke (Mehren 138 cf. „Anspielung“ 141 f.), unterscheidet der Araber „die Entnehmung von Licht oder Feuer“ (Ṣure 57 13), d. h. Anspielung auf Worte des Qor'ân oder auf mündliche Aussprüche Mohammeds.

Vergleichung.

b) Die Vergleichung, die in einfacher oder ausgeführter Gestalt auftreten kann, beleuchtet einen Vorgang, indem sie ausdrücklich auf eine Parallele desselben hinweist, die entweder der konkreten und allgemein bekannten Sphäre entnommen ist, oder wenigstens für den betreffenden Hörer- und Leserkreis im Vordergrund des Interesses steht.

Eine Vergleichung findet sich im AT zwar noch nicht in Gn 1 26 a 5 3 6 22 etc., wo das כ von כִּדְמוּתֵנוּ etc. vielmehr in präpositionale Funktion übergegangen ist (S. § 332 s)[1]), oder in Satzpaaren wie באו וג׳ כאשר צוה 7 9 16 12 4 17 23 18 5, in denen die Identität des Vorgangs fehlt und daher כַּאֲשֶׁר einen Satz der Norm beginnt (S. § 388 h), oder in Sätzen, wie „gleich Grünem von Stauden habe ich euch alles gegeben“ (9 3 b), worin nur eine Parallele zum Objekt enthalten ist. Fraglich ist die Statuierung einer Vergleichung auch noch in Gn 3 5 b (S. § 338 δ 412 e) 22 a 10 9 b 13 10 16 a. So steht es in Bezug auf den Gebrauch von Vergleichungen bis mit Gn 17, d. h. auf ca. 24 Seiten.

Aber in den ersten sieben Kapiteln des Jesajabuches, die nur ca. acht Seiten füllen, und in Ps 1—18 steht es in dieser Hinsicht folgendermassen: Vertreter der letzterwähnten Gruppe sind „so wären wir gleich Sodom“ etc. Jes 1 9 b 18 b αδ 30 5 24 a 28 b 29 a Ps 1 3 a (Jr 17 8) 4 b. Ausserdem aber findet sich in Jes 1—7 und Ps 1—18:

---

[1]) Ebendasselbe ist in כְּכֹל Dt 9 10 b der Fall, wo allerdings Dittographie von כ vorliegen kann, aber dieses weder „abundat“ (Flacius, 2 349, 35) noch Vertreter von כתבים sein sollte, welche Auffassung Dillmann im KEHB ohne Grund aus dem ἐγέγραπτο der LXX herauslas. Auch כזאת Ri 13 23 b ist nicht *hacc* (Flacius), sondern *talia* (S. § 48 γ).

„und übrig geblieben ist (die Bewohnerschaft) Ṣijjon(s), wie eine Hütte im Weinberg etc." Jes 1 8; „weisse Farbe zeigen, wie der Schnee etc." 18 b $\beta\gamma$; 24 a; „wie Feuerzunge etc." 5 18 b; 24 a; „wie Meerestosen" 30 a; „gleich der Terebinthe" etc. 6 13; „und sein Herz bebte, wie Waldbäume beben vor dem Sturm" 7 2 b; „wie Töpfergefässe" Ps 2 9 b; „wie ein Löwe" etc. 7 3 10 9 17 8 a, in Bezug worauf Adrian § 117 ohne Grund von ἀπόχρησις spricht, und 17 12.

Bemerkenswerte Einzelfälle von Vergleichungen finden sich noch z. B. in 83 10 12 14 f. 92 13 123 2; Jes 10 24 a Jr 5 27 a (כְּלוּב). „Wie ein Vogel, der im Käfig (כלוב) sitzt, so bin ich in Gebal" etc. heisst es in den Amarna-Briefen 50 45 f. 60 25–37 62 13 f. 64 34 f. 84 4 87 19.

Die demnach in den verschiedenen Gattungen der hebräischen Litteraturprodukte verschieden stark angewendete Vergleichung ist noch in fünffacher Richtung zu beleuchten:

α) Die zur Veranschaulichung verwendete Erscheinung wird durch diesen Gebrauch nicht selbst gelobt, wie z. B. nicht die Schlange Ps 57 5 (Augustin ad. loc.; Flacius 2 177, 2).

β) „Una eademque res multis et variis similitudinibus insinuatur in sacris literis, ut varietur ipse dicendi modus propter fastidium" (Augustin in Psalmum 8.; Flacius 2 179, 10).

Sphären des Simile.

γ) Wenn das zur Veranschaulichung verwendete Objekt für den betreffenden Hörer- oder Leserkreis im Vordergrunde des Bewusstseins steht, dient es seinem Zwecke. Nach einer fremden Bewusstseinsstufe kann nicht die veranschaulichende Kraft eines Simile bemessen werden. Deshalb ist auch dies nicht unmöglich, dass Vergleichungen aus dem ideellen Gebiete genommen werden. Zwar wird bei G. Kohfeldt, Zur Ästhetik der Metapher (1892) 63 betreffs der Gedichtszeilen „die Sonne quoll hervor, wie Ruh' aus Tugend quillt" zustimmend referiert „Kant lobte dieses Gleichnis noch, Vischer aber sagte: „Wir haben heute nur ein Lächeln dafür". Indes kommt es darauf an, welches von beiden Gebieten, das sinnlich wahrnehmbare, oder das ideelle, für den betreffenden Hörer oder Leser im Vordergrunde steht. Bei Menschen von lebhafter Religiosität und ernstem Sittlichkeitsstreben kann auch ein solches Simile, das aus dem religiösen oder dem ethischen Gebiete entlehnt ist, eine verdeutlichende Wirkung üben. Auch in einem Verse des 'Imru-l-Qais heisst es „Pfeile, blau wie die Zähne der Ghûl's" (Mehren 21; غول, das Überraschende; Pl. عيلان oder اغوال: daemonum species).

Vergleichungspunkt. δ) Auch das tertium comparationis, welches der Araber höchst charakteristisch „das Gesicht der Vergleichung“ (وجه التشبيه) nennt, kann ja bei dem einen der verglichenen Objekte nur im Reiche der Phantasie existieren. So ist es z. B. in dem Verse „und die Sterne in der Finsternis der Nacht gleichen Traditionen vom Propheten, neben welchen eine irrtümliche Neuerung sich zeigt“ (Mehren 21). Das Leuchten der Traditionen Mohammeds war bloss ein gedachtes Phänomen.

ε) Überdies sind die Vergleichungen schon z. B. bei den Arabern in naheliegende (قريب), die leicht fasslich (*mubtaḏalun*) sind, und in fernliegende (بعيد), die befremdend (*gharîbun*) sind, eingeteilt worden (Mehren 28). Indem sodann Qazwînî (Mehren 96) die Vergleichung zur Kategorie der eigentlichen Ausdrucksweise gerechnet hat, war er im Rechte gegenüber Charisius (Volkmann 354), der die Homoeosis zu den Tropen (s. o. 15 10) zählte.

Paralleldarstellung. Eine Vergleichung, die sich zu einer selbständigen Ausführung erweitert, wird eine Paralleldarstellung. Denn soviel ich auch nachgesucht und nachgesonnen habe, konnte ich doch keinen andern Ausdruck ersinnen, der das gemeinsame Genus von Fabel, Parabel, Paramythie und Parallelisierung bezeichnen könnte.

Fabel. Eine Fabel ist eine Erzählung, in der wirkliche Naturelemente, Mineralien, Pflanzen oder Tiere so vorgeführt werden, als wenn sie Selbstbewusstsein, Selbstbestimmung und Sprechfähigkeit besässen. Eine solche Darstellung wird innerhalb des AT zunächst in Ri 9 8–15 gefunden, wo Jotham zur Beleuchtung von Abimelechs Verhalten die Königswahl der Bäume erzählt (Qi. z. St.: משל העצים הם אנשי שכם). Auch die Worte des Joas „Der Dornbusch auf dem Libanon etc.“ (2 K 14 9) sind mit Cheyne (Job and Solomon 126) eine Fabel zu nennen. Aber Hes 17 3–10 gehört nicht hierher (s. u.). In der alttestamentlichen Litteratur ist demnach diese Darstellungsgattung wenig vertreten.

Indes nach dem Traktat Sopherîm 16 9 überlieferte der bekannte Hillel, der Rivale Šammaj's, „Gespräche der Berge, Bäume, Tiere, Dämonen und ממשלות הכל“. Schon Raši hat darin haggadische Fabeldichtung erkannt (Joel Müller, Massekheth Sopherîm XXX. 219). Ferner in Sanh. 38 b ist dem R. Meïr die Kenntnis von „dreihundert Fuchsfabeln“ (שלש מאות משלות שועלים) zugeschrieben. Vgl. weiter in משל הקדמוני, ed. Is. Salomo († 1268) „continens fabulas et apo-

logos“ (Buxtorf, bibl. rabb. s. v.), in Buxtorf’s Florilegium und Dukes’ Rabbinische Blumenlese 7, ferner bei Back, Die Fabel in Talmud und Midrasch (MGWJ 1875—84) und bei W. Budge, Oriental wit etc. (1899) 90—94. — Vier Fabeln vom Adler etc. sind in der babylonisch-assyrischen Litteratur gefunden worden (Frd. Delitzsch, Chald. Genesis 133 ff. 311). Die Fabeln des Arabers Loqmân liest man z. B. in Erpenii, Grammatica arabica, ed. Schultens, p. 205—275. — Nicht wenige Fabeln liest man auch in „Pantschatantra: Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen“ (übersetzt von Th. Benfey), wie z. B. „Der Löwe und der Hase“ (S. 62 ff.). Ferner Hesiod, Ἔργα καὶ ἡμέραι, V. 200—209 erzählt eine Fabel vom Habicht und der Nachtigall zur Veranschaulichung des Satzes Ἄφρων δ’ ὅς κ’ ἐθέλοι πρὸς κρείσσονας ἀντιφερίζειν (V. 208).

Parabel.

Eine Parabel ist eine Erzählung, deren Subjekt in einem persönlichen, aber ungenannten Wesen besteht, und die zur Veranschaulichung eines Vorganges fingiert ist.

Das AT bietet Parabeln im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes in 2 S 12 1–4 14 6 f. 1 K 20 39 f. Jes 5 1–6 28 24–28.

Ein interessanter Essai von P. Cersoy (à Lyon) über Jes 5 1–6 wird unter dem Titel „L’apologue de la vigne“ in der Revue biblique (Janvier 1899) gelesen. Er will V. 1a übersetzen: „Je vais chanter à mon ami mon chant amical à propos de sa vigne“. Aber wenn der Prophet sich selbst als den primären Urheber dieses Gedichtes gemeint hätte, wäre es unnatürlich, wenn er Gott in V. 3–6 als die sprechende Person hätte auftreten lassen. Der Umstand dagegen, dass im Anfang des Gleichnisses (V. 1 b 2) der Weinbergsbesitzer als eine dritte Person behandelt ist, lässt sich wohl erklären. Denn durch die Wahl dieser Form wurde ein zweifaches erreicht. Erstlich schloss sich so der Anfang des Gleichnisses direkt an das Exordium an, und zweitens wurde der Schein verscheucht, als wenn Jesaja selbst der Weinbergsbesitzer wäre. Ausserdem meint Cersoy, dass Jesaja in V. 1 b und 2 „s’est servi probablement d’un petit chant populaire“. Aber weder die Verschiedenheit des Satzbaues von V. 1 b 2 und 3–6 noch der Übergang zur ersten Person (V. 3–6) sind Beweise für diese Vermutung. Denn es war ganz natürlich, dass der Ausbruch des göttlichen Zornes mit den eigenen Worten der Gottheit zum Ausdruck gebracht wurde.

Überdies sind die erwähnten fünf Abschnitte des AT nicht מָשָׁל *mašal* (s. o. 82 2 f.) genannt. Aber dies lässt nicht darauf schliessen, dass der Terminus *mašal* nicht der richtige Titel dieser fünf Erzählungen gewesen wäre. Die Abwesenheit des Ausdruckes *mašal*

lässt sich genügend daraus ableiten, dass die Autoren nur nicht die Gelegenheit ergriffen haben, eine spezielle Bezeichnung des betreffenden Abschnittes hinzuzufügen. Übrigens hat schon Dav. Qimchi seine Erklärung von 2 S 12 1–4 mit המשל הזה begonnen. Ebenso leitete er 14 6 f. mit והיא תקנה המשל (vgl. תִּקֵּן משלים Qh 12 9) ein. Ferner beginnt er die Auslegung von Jes 5 1–6 mit דברי הנביא עושה משל. Endlich die Worte האזינו וג׳ 28 23 werden von ihm mit den Worten אמר להם דרך משל „er sprach zu ihnen in der Art oder mit Verwendung eines *mašal*“ eingeleitet. Mit vollem Recht bemerkte ferner Hieronymus zu Jes 5 7: „Quae prius per metaphoram dicta sunt vel per p a r a b o l a m, postea exponuntur manifestius“. Jedenfalls ist das syrische ܡܬܠܐ, das dem hebräischen מָשָׁל vollständig entspricht, für παραβολή in Mt 13 18 31 33 etc. 21 45 Mr 4 2 etc. Lk 5 36 6 39 14 7 etc. gesetzt worden. Auch Volkmann 379 spricht von der in die Form einer Erzählung eingekleideten παραβολή (similitudo oder G l e i c h n i s).

Auch die spätere Litteratur der Juden zeigt denselben Gebrauch des Wortes *mašal*. Denn der Talmud (Šabbath 152 b) erzählt z. B., dass ein König königliche Kleider an seine Knechte verteilt hatte. Die Intelligenten unter ihnen legten die Kleider in einen Koffer, aber die Unbesonnenen unter ihnen verrichteten in diesen Kleidern ihre gewöhnliche Arbeit. Eines Tages frug der König nach seinen Kleidern. Die Intelligenten gaben sie ihm so zurück, wie sie gewesen waren, aber die Kleider der Unbesonnenen waren befleckt. Da lobte der König die Intelligenten, aber die Unbesonnenen liess er in das Gefängnis werfen, und ihre Kleider wurden dem Wäscher (לכובס) übergeben. Diese Erzählung ist ausdrücklich משל למלך „ein Gleichnis von einem König“ genannt, und sie illustriert den Satz תְּנָה לו כאשר נתנה לך „Gieb sie (die Seele) ihm (Gott) zurück, wie er sie dir gegeben hat!“ (Vgl. Mt 25 14 ff. Lk 19 11 ff.) Ein ebensolcher משל למלך begegnet uns auch in Šabbath 153 a, oder man liest אמשול לך משל וג׳ in ʿAboda zara 54 b. — Eine Lehrerzählung liegt auch im Buche Jona vor, und schon der Name *Jehûdîth* stempelt die Heldin des nach ihr benannten Buches zu einer Personifikation der jüdischen Nation. Das Buch Judith „ist ein geistlich schön Gedicht“, wie Luther sagte (vgl. weiter meine „Einleitung“ 378 ff. 479 f.). — Die *Mišᵉlê Sindbad* (ed. P. Cassel, 3. Aufl. 1884) sind zum grössten Teil Parabeln. Ferner wird eine buddhistische

Parabel bei Edm. Hardy, Der Buddhismus (1890) 124 f. gelesen. Sodann Herodot I 141 erzählt die Parabel von dem Flötenspieler und den Fischen, die nicht nach seiner Pfeife tanzen wollten.

Parabolisch-symbolische Erzählungen.

מָשָׁל *mašal* bildet auch den Titel des Abschnittes Hes 24 3–5 „Trage dem Haus der Widerspenstigkeit einen *mašal* vor und sprich: So hat mein Herr Jahwe gesagt: Setz den Topf auf, setz ihn auf und giess auch Wasser hinein etc.!“ Dieser Abschnitt liefert einen doppelten Beweis. Einerseits enthält er eine Erzählung, die den oben erwähnten Geschichten 2 S 12 1–4 14 6 f. 1 K 20 39 f. Jes 5 1–6 28 24–28 entspricht. Folglich werden auch diese fünf Abschnitte ebenso richtig zur Kategorie *mašal* gerechnet, wie Hes 24 3b–5 ausdrücklich ein מָשָׁל genannt ist (Arabs: مَثَل, Peš.: ܡܬܠܐ, LXX: παραβολήν, und nur das Targum meinte, die Würde dieses Abschnittes steigern zu müssen, indem es ihn eine נבואה „Prophetie“ nannte). Andererseits besteht eine formelle Übereinstimmung zwischen Hes 24 3–5 und 3 24b–26 4 1–12 5 1–4 etc. Denn in allen diesen Abschnitten wird von einem göttlichen Auftrag, eine Handlung auszuführen, berichtet, und dann wird hinzugefügt, dass diese Handlung einen Gedanken illustriert. Folglich stimmen die fünf Abschnitte 2 S 12 1–4 etc. und Hes 3 24 b–26 4 1 ff. etc. 24 3–5 in ihrem didaktischen Zweck zusammen, und beide Reihen von Abschnitten sind parabolische. Dieses Urteil wird weiter dadurch unterstützt, dass Jr 25 15 ff. die Erzählung von einer göttlich aufgetragenen Handlung enthält, die nicht ausgeführt worden sein kann.

Parabolische Erzählung und Vision.

Drei ምሳሌ: *m^esâlê* sind in Henoch 37 5 angekündigt, nämlich Kapitel 38—44, 45—57 und 58—71. In diesen *m^esâljât* oder *m^esâlêjât* sind Phänomene und Prozesse der überirdischen Sphäre zur Beleuchtung der irdischen Schicksale des speziellen Gottesreiches verwendet. Diese drei Abschnitte enthalten also wesentlich das, was man Gleichnisse nennt. Derselbe Zweck ist der Quellpunkt von Visionen. Dies wird deutlich aus den Worten „Demonstra mihi et hoc, si plus, quam praeteritum sit, habet venire“ (4 Esra 4 45) ersehen. Denn diese Bitte wird durch eine Vision erfüllt, die in den Worten „Ecce fornax ardens transiit coram me etc.“ (V. 48) beschrieben ist, und diese Vision ist ausdrücklich eine „similitudo“ genannt (V. 47). Eine andere „similitudo“ wird in 8 2 f. gelesen, und wieder ist eine Vision in den Worten „Vidisti similitudinem

eius, quomodo filium lugeret" (10 49) ausdrücklich ein Gleichnis genannt. Auch die *'amsâl*, die den dritten Teil des „Pastor Hermae" bilden (äthiopisch herausgegeben von Ant. d'Abbadie in den „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes" II, 1, 47 ff.), sind Visionen, in denen der Weinstock etc. gezeigt wird.

Paramythien.

Auch die Paramythien, die nach J. G. Herder von den Parabeln unterschieden werden, besitzen ihre Analogien in der hebräischen Litteratur (cf. *παραμύθιον*, das in Weish 3 18 einen Zuspruch, eine Tröstung [= *παραμυθία* 1 Kor 14 3] und in Phil 2 1 eine — erquickliche — Ansprache bezeichnet). Herder verstand unter Paramythien solche Erzählungen, die „zur Erholung der Seele dienen und auf die alten griechischen Mythen aufgebaut sind". Es sind Geschichten, in denen Personifikationen von Ideen oder Naturprozessen als lebende Wesen eingeführt werden. Eine von den paramythischen Erzählungen Herders beginnt mit „Aurora beklagte sich unter den Göttern". Eine andere beginnt mit „Nacht und Tag stritten sich mit einander um den Vorzug" und eine dritte mit „Einst sass am murmelnden Strom die Sorge nieder und sann". Nun finden wir Fälle der Personifikation auch im AT nicht selten. Denn wir lesen z. B. „Das Licht der Gerechten freut sich" (Pv 13 9) und „Die Thorheit reisst nieder (14 1b), was die Weisheit aufgebaut hat" (1a). Ebendieselbe Thorheit wird nun weiter in einer ganzen Erzählung wie ein verführerisches Weib dargestellt (9 13-18), und dieselbe Weisheit, mit deren Hilfe Jahwe selbst die Erde gegründet hat etc. (3 19 f. cf. 1 20), tritt als Subjekt in der Darstellung einer dramatisch bewegten Aktion „Ruft nicht die Weisheit etc." (8 1 ff.) auf. Eine Erzählung von gleicher Art liegt in Sir 24 3 ff. vor. Denn auch da ist die „Weisheit" eine Eigenschaft Gottes, die in der Schöpfung der Welt und der Leitung Israels entfaltet wurde. Dies ergiebt sich deutlich aus den Worten *καὶ ἐρρίζωσα ἐν λαῷ δεδοξασμένῳ* „und ich wurzelte ein etc." (Sir 24 12). Nur eine Personifikation der Weisheit wird ferner in Weish 6 15 b ff. vorgeführt. Die Worte „*ἵνα μάθητε σοφίαν*" (V. 10 b) zeigen dies mit grundlegender Sicherheit. Die Weisheit stellt auch in Weish 7 12 a nichts anderes, als die Eigenschaft Gottes dar (vgl. „deine Weisheit" in 9 2), welche Welt und Geschichte lenkt. Denn Salomo konnte diese Weisheit in sich aufnehmen und reproduzieren, cf. „*ἔμαθον*" (7 13), „*εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα*" (27 c), „*εἰσῆλθεν εἰς ψυχὴν θεράποντος κυρίου*"

(10 16), und die Weisheit ist nicht anders gemeint, als die ἀφροσύνη (10 8 b).

Übrigens bietet auch die nachbiblische Litteratur der Juden Erzählungen, in denen Personifikationen als Subjekte auftreten. Eine solche beginnt mit „Während Noah in der Arche lebte, erschien eines Tages die Lüge [die im Hebräischen durch ein Maskulinum bezeichnet wird] und bat eingelassen zu werden. Noah, der die Lüge nicht kannte, war bereit, ihr ihre Bitte zu erfüllen, aber er erklärte, dies nicht eher thun zu können, als bis sie sich eine Gefährtin angeschafft haben würde, weil nur Paare in die Arche eingelassen werden könnten. Die Lüge musste also unverrichteter Sache abziehen. Aber sie war kaum einige Schritte gegangen, als sie der Ungerechtigkeit begegnete. Mit ihr verbunden, wurde die Lüge in die Arche eingelassen, aber dort übervorteilten beide einander selbst“ (Midraš Jalqûṭ Gen. 56; R. J. Fürstenthal, Rabbinische Anthologie, Nr. 497) cf. Gn 7 16.

Endlich die oben S. 88 20 erwähnte Parallelisierung ist die detaillierte Nebeneinanderstellung der einzelnen identischen Punkte zweier Erscheinungen. Sie ist überhaupt ein seltenes Produkt der stilistischen Kunst, und ich habe sie in den verglichenen Litteraturen noch nicht gefunden.

c) Die Metapher entspringt aus der Zusammenschau vergleichbarer Momente des sinnlich wahrnehmbaren und des ideellen Gebietes, und sie kann die Identifizierung je eines Phänomens der beiden erwähnten Gebiete genannt werden. **Metapher.**

Ehe die einzelnen Gruppen der metaphorischen Ausdrucksweisen vorgeführt werden, sind aber noch einige Bemerkungen über das Wesen und die Einteilung der Metapher zu machen.

Vergleichung und Metapher sind schon oft als die entfaltete und die kontrahierte Form ebenderselben Stileigentümlichkeit bezeichnet worden. Denn schon Aristoteles, Rhet. 3 10 (Volkmann 356) bezeichnete das Gleichnis als eine μετάφορα διαφέρουσα προθέσει, und umgedreht sagte z. B. schon Flacius 2 341, 43 „metaphora brevior est similitudo.“ Genau ebenso drückte sich Volkmann 356, ähnlich Mehren 38 aus, und infolge dieser Auffassung spricht man bei den Arabern von „Vergleichung ohne Kâf“ (تمثيل بلا كاف z. B. bei M. Wolff, Zur Charakteristik der Bibelexegese Saadja Alfajjûmîs

[ZATW 1884 229]); cf. „τὰς παραβολὰς ἄνευ τοῦ ὡς λέγει [ἡ γραφή] πολλάκις“ (Adrian § 73). Auch G. Kohlfeldt, Zur Ästhetik der Metapher (1892) 45 stellt „Vergleichung“ und „Metapher“ nebeneinander.

Den wirklichen Übergang der Vergleichung in die Metapher habe ich allerdings noch nirgends beleuchtet gefunden, und auch die folgenden Beispiele werden den fraglichen Übergang nur scheinbar beweisen. Denn freilich könnte aus der Ausdrucksweise „Der Schmerz in meiner Brust ist wie Feuersglut“ der Gebrauch der Ausdrucksweise „der Schmerz brennt“ oder „brennender Schmerz“ entstanden sein. Ebenso könnte aus dem Gebrauch von „ein Gedanke taucht in der Seele wie ein Blitz auf“ die Verwendung des Verbum „aufblitzen“ entsprungen sein. Aber diese Herleitung der Metapher dürfte doch zu mechanisch sein. Vielmehr dürfte nach meiner Ansicht die Metapher der Reflex einer unbewussten Zusammenschau ähnlicher Phänomene der sinnlich wahrnehmbaren und der ideellen Sphäre sein.

Ein unbegründetes Extrem scheint mir Reichel, Sprachpsychologische Untersuchungen (1897) 179, zu vertreten, wenn er sagt: „Es ist wirklich kein wesentlicher Unterschied zwischen der eigentlichen und metaphorischen Benennung. Es finden überall Abzüge statt“. Nach meinem Urteil bleibt es doch eine wesentliche Differenz der Ausdrucksweise, wenn die Seinssphäre der im Subjekte und Prädikate auftretenden beiden Vorstellungen die gleiche, und wenn sie eine verschiedene ist.

Überdies unterscheiden sich Metonymie und Metapher dadurch, dass letztere den ursprünglichen Sinn des betreffenden Ausdruckes in demselben Zusammenhange nicht gestattet (Mehren 41).

Um die grosse Zahl der Fälle dieser „translatio“ (Cicero, De oratore 3 38, § 156) auf ihre Ausgangspunkte zurückzuführen, haben schon Pseudo-Plutarch, Quintilian u. a. (Gerber 2 79 f.) gesagt, dass die „Übertragung“ geschehe „ἀπὸ ἀψύχων ἐπὶ ἄψυχα“ κτλ. Auch nach den arabischen Rhetoren (Mehren 35 f.) sind die beiden Seiten der Metapher entweder sinnlich oder geistig, oder die eine sinnlich und die andere geistig, oder umgekehrt. Bei dieser Disposition ist auch zu bleiben. Jedenfalls wird durch Gerber's (2 82) Bemerkung „Entweder der Begriff wird durch Gestalten aus dem reichen Formenspiel der Aussenwelt plastisch veranschaulicht, oder

er wird energisch durchströmt von der personifizierenden inneren Bewegung der Seele" der Gesamtumfang der metaphorischen Ausdrucksweise nicht erschöpft. Auch Kohfeldt, Zur Ästhetik der Metapher 45 ff., giebt keine neue durchgreifende Einteilung der Metaphern.

Übrigens wird die folgende Übersicht zeigen, dass der Satz (Stade, ZATW 1886 145) „Bildliche Redensarten sind bei ihrer Entstehung eigentlich gemeint" nur zum Teil richtig sein kann.

Metapher: Unbelebtes und Unbelebtes.

α) Ein Gebiet des Unbelebten steht im allgemeinen oder wenigstens für den betreffenden Autor und Leser im Vordergrund der Beobachtung und öffnet sich daher naturgemäss als Quelle der Darstellungsmittel für ein anderes Gebiet des Unbelebten. Wenn sich daran noch Übertragung auf die Sphäre des Belebten anschliesst, darf dies gleich mit bemerkt werden.

Die beglückenden Erscheinungen des Lichtes (cf. 2 S 23 4 Ps 104 22 etc.) assoziierten sich im Vorstellungsleben und daher in der Ausdrucksweise leicht mit der Freude, und umgedreht wurde das *Dunkel* (in den *kursiv* gesetzten Stellen) leicht zu einem Pendant des *Leides*, was schon Adrian § 88 zu erklären strebte: Jes 5 30 b *8 22* f. 9 1 etc. [nicht 45 7] 58 8 59 9 60 1 f. 5 a (תְּנַהֲרִין, ܬܢܗܪܝܢ [splendebis], تفرحين [laetaberis]; LXX hat es übergangen; > afflues [Hieron.]) cf. 62 1 b; Jr *8 21* *13 16* Hes *32 7* f. Jo *2 2* Am *5 18* Mi *7 8* Nah *1 8* Zeph *1 15* Ps 18 29 b 23 4 a 35 6 a *44 20* b 97 11 112 4 118 27 a *143 3* Pv 13 9 Hi *5 14* 11 17 15 22 a 17 12 *18 5* 22 28 29 *3* b 23 b 30 26 Kl *3 2 6* Est 8 16 Neh 9 8 b. Daher wurde Licht speziell ein Ausdruck für Huld (Pv 16 15 s. u.) und Leben: Ps 13 4 56 14 (58 9 b) Hi 3 16 20 (33 30) Qh (6 5) 11 17, insbesondere für das einstige Leben (Ps 49 20), während *Dunkel* eine signifikante Bezeichnung des *Todes* wurde: Ps 88 7 b (Adrian § 88) 13 Hi 10 21 f. Dazu gesellt sich *Morgenröte*: Jes 8 20 b cf. 58 8 Hos 6 3 HL 6 10 (cf. Ps 110 3 b); *Sonne*: nicht Jes 30 26 (Dathe 1 1043), aber Jr 15 9 Mi 3 6 b Ps 58 9 b Qh 6 5; *Mittag* als Bild der Kulmination des Glückes: Jes 58 10 Ps 37 6 Hi 11 17. — *Feuer*: Lk 12 49 (cf. Jr 20 9 Lk 24 32 etc. Dathe 1 1057); = Verderben: Nm 21 28 Ri 9 20 Jes 42 25 (cf. אוּר 7 4; 66 24 b) Jr 48 45 Hes 30 8 (Trg.: עממיא דְתַקִּיפִין כְּאֶשָּׁתָא!) Am 1 4 etc. (Dathe 1 1058), זִלְעָפוֹת Ps 11 6 Kl 5 10; cf. *Rauch* Jes 14 31 b 34 10 Jo 3 3; *Feuer* = Zorn: Jes 9 18 24 6 Ps 140 11 etc.; cf. *Rauch* 2 S 22 9 || Ps 18 9 Jes 65 5; *brennen* = zornig werden:

Gn 4 5 etc. (S. § 323 b) Dt 19 6 (יחם) 32 22 Ps 39 4 57 5 (להטים) 2 Mak 4 38 10 35 14 45 (2 Kor 11 29); *überkochen* = übermütig etc. handeln: (פחז Gn 49 4) Ex 18 11 b 21 14 a Dt 1 43 b 17 11 18 20 (פחז Jr 23 32 a Zeph 3 4 a cf. Ps 59 8 94 4 a Pv 15 2 b 28 b) Neh 9 10 cf. 1 Kor 7 9; Aeneis 4 2: ... et caeco carpitur igni.

Tau (טַל) veranschaulicht den geheimnisvollen Ursprung und zugleich die Massenhaftigkeit erfreulicher Erscheinungen: Mi 5 6 2 S 17 12 Ps 110 3. *Wasserfluten* sind ein Bild feindlicher Potenzen: 2 S 22 17 Jes 28 17 b 43 2 Ps 18 17 32 6 66 12 69 2 f. 124 4 144 7 Kl 3 54. In demselben Sinne wird der Ausdruck *Wellen* verwendet: Jon 2 4 Ps 42 8 88 8 93 4 (cf. 2 S 22 5 a ‖ Ps 18 5 a) †. Auch *Ströme* veranschaulichen Schicksalskatastrophen: Ps 18 5 b [nicht Jes 18 2 b 41 18 Ps 46 5 65 10 (Dathe 1 1077)] Pv 21 1 a (= res, quae multifariam ad beneficia exhibenda dirigi potest). Dagegen *Wasser*, *Quell* und ähnliche Naturelemente wurden leicht zu Bezeichnungen der geistigen Erquickung etc.: Lv 12 7 20 18 (? Ps 68 27 b); Jr 8 23; Sach 13 1 Ps 36 10 Pv 10 11 13 14 14 27 16 22 18 4 b; Jes 8 6 12 3 35 6 f. 41 17 [nicht 49 10] Jr 51 36 Hos 13 15 Pv 20 5; „*maris* imagine liberalitatem describit Ebn Doreid“ (Wenrich 163).

Luft = Inhaltloses und Erfolgloses: Jes 41 29 b Jr 5 13 (Trg.: in nihilum) 22 22 Hos 12 2 Mi 2 11 Pv 11 29 Hi 7 7 15 2 16 3 Qh 1 14 17 2 11 17 26 4 4 6 16 5 15 6 9 1 Kor 9 26 14 9; ἀτμίς Jak 4 14; — *Sturm* = Verderben: Jes 29 6 41 16 (54 11 a) Jr 23 19 30 23 Hes 13 11 Hos 8 7 Am 1 14 Nah 1 3 (Sach 7 14 Ps 50 3 58 10) 83 16 Hi 9 17 21 18 27 21; — *Wolke* = Unheil: Hes 30 3 34 12 Jo 2 2 Zeph 1 15 Kl 2 1 a; = massenhafter Feind: Jr 4 13 Hes 30 18 38 9 16 (arabisch bei Wenrich 163; Ilias 4 274: ... ἅμα δὲ νέφος εἵπετο πέζων); Hbr 12 1: νέφος μαρτύρων; — *Donner* = laute Kunde: Hi 26 14 c; — *Blitz* = Gefunkel: Dt 32 41 Hes 21 15 20 33 Nah 3 3 Hab 3 11 (cf. Sach 9 14), = daherfahrende Pfeile (רִשְׁפֵי־קָשֶׁת Ps 76 4 cf. 77 18 b) und = blitzende Klinge: Hi 20 25.

Erdbeben = heftige Staatserschütterung: Ps 60 4; — *Berg* = Burg (in Ps 76 5 ist der MT weniger wahrscheinlich, als עַד, αἰωνίων, aeternitas; Jr 51 25; vgl. Hab 3 6 mit Ex 15 14 ff.) und = Hindernis: Jes 40 4 41 15; cf. Sach 4 7; — *Fels* = Zufluchtsort: Jes 33 16 Ps 27 5 40 3 61 3; — *Thal* = Bedrängnis o. ä.: Jes 40 4 (cf. Hos 2 17 a Jo 4 2 a) Ps 23 4 (84 7 a) arabisch „habitant in valle torrentibus obnoxiā“ (Wenrich 166); ebenso *Grube* u. ä.: Jes 24 17 22 Sach 9 11

Ps 55 24 71 20; 86 13 [nicht 88 4] 7 107 20 Pv 22 14 Kl 3 47 53 4 20; jemandem eine Grube graben: Jr 18 20 22 Ps 7 16 9 16 (35 7) 57 7 94 13 Pv 26 27 Qh 10 8; — *Morast* u. ä. = Tiefpunkt der Widerwärtigkeit: Jr 38 22 Ps 40 3 69 3 15 Kl 4 5; ähnlich *Staub*: 1 S 2 8 Jes 25 12 b 26 5 b 47 1 52 2 Ps 7 6 22 16 b 30 44 26 113 7 119 25 Hi 16 15 Kl 3 29; Jes 61 3 Hes 28 18 Mal 3 21 Kl 3 16; Gn 3 14 b Mi 7 17 Jes 65 25 a γ 44 20 a (cf. 49 23 a δ) Ps 72 9 b 102 10 a †; — *Stein* = empfindungslose und starre Materie: 1 S 25 37 Hes 11 19 36 26; = schwerer und dem Verschlussstein, wie er z. B. beim Grabe gebraucht wurde (Mt 27 60), gleichender Gegenstand (Sach 5 8); — *Eisen* = Hartes und Härte: Dt 4 20 1 K 8 51 Jr 11 4; Lv 26 19 Dt 28 23 48* Jes 48 4 Jr 1 18 28 14* Mi 4 13 Ps 2 9*; — *Salz* = Antiseptikon etc.: Mt 5 13 Mr 9 50 Kol 4 6; — *Silber* (Jes 1 22 [cf. 25 Hes 22 18 f. Ps 119 119 Pv 25 4 26 23 †] Jr 6 30 Ps 12 7 Pv 10 20) und *Gold* = wertvolle Substanzen, speziell = gelbliches Öl: Sach 4 12; = goldschimmerndes Licht, Goldflut: Hi 37 22; 1 Kor 3 12 Apok 3 18 21 18.

Same = triebkräftiges Element o. ä.: Ps 126 6 a (cf. Mt 13 24 etc.) 1 Pt 1 23; vgl. *säen*: Jr 4 3 31 27 Hos 2 25 8 7 10 12 Sach 10 9 a α, eine Explikation des כְּמוֹ רָבוּ: und (wirklich) werde ich sie Wurzel gewinnen lassen (σπερῶ etc., also ist nicht וְאֶזְרֵם zu vermuten); Ps 126 5 (arabisch bei Wenrich 182: „Reversi sumus turgescente in pectoribus semine desiderii, quod rigaretur lacrimis properantibus"); Pv 11 18 22 8 Hi 4 8 1 Kor 15 42 ff. Gal 6 8; — *sprossen* u. ä.: Jes 42 9 43 19 61 11 b Ps 62 11 132 18 b Phil 4 10, während in Jo 1 12 die Freude *verwelkt*; — *Wurzel* = Grundlage (cf. Hos 14 6 b Hi 13 27 28 9) überhaupt: Dt 29 17 2 K 19 30 Jes 14 30 37 31 Pv 12 3 12 Hi 19 28 cf. *einwurzeln* (Jes 27 6 40 24 Jr 12 2 Ps 80 10 Hi 5 3) etc. (Jes 5 24 Hos 9 16 Ps 52 7); — *Baum*: Gn 2 9 etc. Jes 2 13 Pv 3 18 (παραβολή nach Adrian § 73) 11 30 13 12 15 4. — Auch Libanon-Wald = Reihen von Cedernsäulen (1 K 7 2 10 17 21 Jes 22 8) ist nicht eine Synekdoche partis pro toto, sondern eine Verlebendigung des Kunstproduktes, wie wir sie auch in der Setzung von Wald (Jer 21 14 b) oder Cedern (22 7) für Säulen beobachten. Eine Schlussgruppe dieser Art Metaphern, die der Sphäre des Unbelebten entlehnt wurden, bilden folgende metaphorisch verwendete Ausdrücke: *Frucht*: Jes 3 10 10 12 27 9 Jr 6 19 21 14 Hos 10 13 Am 2 9 b Ps 58 12 104 13 Pv 1 31 8 19 11 30 12 14 31 16: Jes 57 19 a (Pv 10 31?);

— *Öl*: Dt 32 13 33 24 b Hi 29 6; Jes 61 3 (S. § 337 l) Ps 45 8 (cf. 133 2); „unter seinem *Feigenbaum* und *Weinstock* sitzen“: 1 K 5 5 Mi 4 4 Sach 3 10 † (cf. 2 K 18 31 ‖ Jes 36 16 Jr 5 17 †); *Weinernte*: Ri 8 2 (20 45 Jr 6 9) 49 9 ‖ Ob 5 cf. *Ernte* überhaupt: Jr 51 33 b Jo 4 13 Mt 9 37 f. 13 39 Lk 10 2 Jh 4 35 Apok 14 15 ff.; *keltern*: Jes 63 3 (gut ausgeführt von Lowth, Praelectio VII, p. 74) Jo 4 13 Kl 1 15 Apok 14 19; „auf der *Hefe* sitzen“: Jr 48 11 Zeph 1 12 (cf. Ps 75 9); *ackern*: Ps 129 3 Hi 4 8 a Sir 7 12 a: אל תחרוש חמס; *ernten*: Hos 6 11 8 7 10 12 Jo 4 13 a Ps 126 5 Pv 22 8 Hi 4 8 2 Kor 9 6; *dreschen* = peinigen o. ä.: Ri 8 7 Jes 21 10 28 27 f. 41 15 Jr 51 33 a Am 1 3 b Mi 4 13 Hab 3 12; *worfeln* = sichten o. ä.: cf. Jes 41 16 Jr 15 7 51 2 Mt 3 12; *sieben*: (Am 9 9 b) Lk 22 31; *Getreide* = Wertvolles: Jr 23 28 Ps 72 16 Mt 3 12 13 29 f. (*Spreu*: Jes 17 13 b, cf. „Stoppel“ Ps 83 14 b; Hos 13 3 b Zeph 2 2 a Ps 1 4 Mt 3 12); *mahlen* = Sklavin sein: Jes 47 2; *Sauerteig*: Mt 13 33 16 6 1 Kor 5 7 f. Gal 5 9; *Brot*: Nm 14 9 Ps 42 4 80 6.

Viele der hierher gehörigen Stellen sind trefflich von O. Ungewitter, Die landwirtschaftlichen Bilder und Metaphern in den poetischen Büchern des AT (Gymnasial-Programm von Königsberg 1885) 7 ff. erörtert worden.

Metapher: Unbelebtes und Belebtes. β) Manche Phänomene der unbelebten Sphäre wurden wegen ihres hervorstechenden Charakters sogar mit Bestandteilen der belebten Sphäre zusammengeschaut und daher vielfach zu deren Bezeichnung verwendet.

Folgende Gruppen werden sich unterscheiden lassen:

Der im Abenddunkel aufflammende *Stern* wurde leicht das Bild eines siegreichen Helden: Nm 24 17 cf. Jes 14 12 Dn 8 10 Apok (1 16 etc.) 22 16; „o sidus Fabiae, Maxime, gentis“ (Ovid., Ep. ex Ponto 3 3, 2; Ernesti, Initia rhetorica § 315); vgl. ἀστέρ' ὀπωρινῷ (d. h. dem Σείριος) ἐναλίγκιον (Ilias 5 5). Von Helden ist arabisch bei Wenrich 162 gesagt „duo *soles* temporis matutini“, und *Sonne* ist ein häufiger Ausdruck für den Pharao (z. B. Gn 12 15 Ex 1 19 1 S 2 27 1 K 3 1 Jes 19 11 Jr 25 19 Hes 17 17 Ps 135 9 136 15 HL 1 9 1 Ch 4 18 2 Ch 8 11) in den Amarna-Briefen: z. B. 83 57 84 5 88 7 93 1 94 1 6 117 22 127 3 128 1 129 10 etc. — „*Leuchten* (s. o. 95 15) lassen das Antlitz“ = huldreich blicken: Nm 6 25 Ps 31 17 67 2 80 4 8 20 119 135 (cf. Qh 8 1 b, wo es Gegensatz von עֹז פָּנִים ist) Dn 9 17 †; אוֹר פָּנִים Ps 4 7 44 4 89 16 Pv 16 15 Hi 29 24 †. — *Leuchte*

vertritt metaphorisch den Spender von Sieg und Heil überhaupt 2 S 21 17 22 29 Ps 18 29a Hi 18 6 21 17 cf. Pv 13 9 20 20 24 20 cf. Jr 25 20 ex. und Benzinger, Hebr. Archäologie § 17 ex.), während Pv 31 18 wegen des dort dabeistehenden Umstandes „in der Nacht" nicht hierher gehört (gegen Wildeboer, KHC 1897 z. St). *Leuchte* ist auch speziell der *fortglimmende Funke* (2 S 14 7; arabisch bei Wenrich 161: „Exitium exstinxit prunam meam) d. h. der *Stammhalter*: 1 K 11 36 15 4 2 K 8 19 || 2 Ch 21 7 Ps 132 17; cf. Jes 42 3 (Hi 12 5 a) Am 4 11 Sach 3 2 b (1 Kor 3 15 Judae 23); *Licht* = intellektuelle Aufklärung: Jes 2 5 (42 6 49 6) 51 4 b Ps (19 9 b) 36 10 119 105 Pv 6 23; *glänzen* = in Ehren stehen: Dn 12 3 a; ἀναλάμψουσι Weish 3 7; „super stellas fulgebunt facies eorum, qui abstinentiam habuerunt" 4 Esr 7 55; „ihr werdet glänzen" Hen 104 2; Mt 13 43 Apok 2 28; λάμψει κτλ. Sibyllinen 2 35.

Wasserfluten (s. o. 96 8 f.) = feindliche Scharen: Jes 8 7 (cf. 17 12 f. 57 20 a) Jr 47 2 51 42 a (Trg.: מַלְכִּין) Hes 26 (3 b) 19 b [nicht Amos 9 6 b trotz Adrian § 108: ἵνα εἴπῃ τοὺς Ἀσσυρίους καὶ τὸ πλῆθος] Ps [nicht 65 8 89 10] 94 4 124 5 Apok 17 1 15; *daherfluten* u. ä.: Jes 8 8 (10 22) 28 17 f. (Jr 8 6) Nah 1 8 Dn 11 22; — *Quell*: Jr 2 13 17 13 (kann das in S. § 81 besprochene erste מ von מִמְּקוֹר Ps 68 27 b nicht dittographisch sein?) Pv 25 26; *Brunnen*: Pv 5 15 (cf. Jes 48 1 a 51 1 b); — *sprudeln* = aussprechen: Ps 19 3 45 2 78 2 119 171 145 7 Pv 1 23 15 2 28 (18 4 b); *träufeln* = reden o. ä.: Dt 32 2 Hes 21 2 Am 7 16 Mi 2 6 11 Hi 29 22 (Horatius, Epist. 1 8, 16: Praeceptum auriculis hoc instillare memento!); *ausgiessen* = äussern u. ä. z. B. 1 S 1 15 b Ps 62 9 Hi 3 24 Kl 2 19; Hes 16 15 Ps 22 15 73 2 107 40 141 8 b Hi 30 16 a Kl 2 11; *waschen*, als symbolische Handlung in Dt 21 6 und Mt 27 24 vollzogen, ist soviel wie reinigen überhaupt in Jes 1 16 4 4 Jr 4 14 Hes 16 4 9 (36 25) Ps 26 6 51 9 73 13 Pv 30 12 Hi 9 30 Act 22 16 Jak 4 8 1 Kor 6 11 Hbr 10 22 Apok (1 5) 7 14.

Fels (s. o. 96 35) = Hort o. ä., in Bezug auf Israels Gott gesagt: Dt 32 4 15 18 30 f. 37 1 S 2 2 2 S 22 3 32 47 23 3 Jes 17 10 (cf. S. § 337 l) 26 4 30 29 44 8 Hab 1 12 Ps 18 3 32 47 19 15 28 1 31 3 62 3 7 f. 71 3 73 26 78 35 89 27 92 16 94 22 95 1 144 1 †. Für den metaphorischen Sinn dieses Wortes „Fels" spricht bestimmt z. B. der Umstand, dass „Fels" auch manchmal nur als veranschaulichendes Äquivalent nachfolgt: Dt 32 3 f. etc. Jes 17 10 30 29 etc. Dass die betreffenden Schriftsteller den Ausdruck „Fels" als eine Metapher

gemeint haben, erkennt auch J. Kerber, Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen (1897) 26 an. Aber er meint, einen „in der Metapher fortlebenden Steinfetisch" voraussetzen zu dürfen. Dafür finde ich keinen Grund in den Quellen. — Ausser in Bezug auf Israels Gott ist *Fels* so metaphorisch noch in Jes 31 9 a gebraucht, wo סַלְעוֹ „sein Schutzgott" heisst. Eine arabische Parallele bietet Wenrich 165 in „Cuius clientelam suscipimus, nobis mons est elatus etc." — Den Terrainverhältnissen ist noch der Gebrauch von *Weg* oder *Pfad* als Ausdruck für „Richtung" etc. entlehnt: Gn 6 12 etc. Jes 2 3 a etc. 10 24 b 26 b Jer 4 18 Am 8 14 Hag 1 5 Ps 1 1; Pv 8 22 etc. Mt 21 32 22 16 etc. Act 2 28 9 2 22 4 24 14 etc. cf. Adrian § 75: *ὁδὸν πολλάκις ἀντὶ πράξεως λέγει* scil. *ἡ γραφή*.

Dass das wechselvolle Terrain Palästinas die Wahl der zuletzt erwähnten Metaphern begünstigte, ist gut von J. Robertson, The Poetry etc. (1898) 150 f., dargestellt worden.

Saat (s. o. 97 18) = Bürgerschaft u. ä.: Jr 2 21 (Mt 13 38 b); — *Wurzel* (s. o. 97 26) = Urheber, Anfänger u. ä.: Jes 14 29; Ri 5 14 Hos 14 6 Am 2 9; Jes 11 1 Mal 3 19 b Hi 8 17 18 16 29 19 Dn 11 7; — *Zweig* = Nachkomme u. ä.: Mal 3 19 b Jes 11 1 60 21 Ps 80 11 b Hi 5 32 29 19 b (Lgb. 2 131, Anm. 3!) Rm 11 16 ff.; — *grünen* und blühen; Ps 52 10 92 15; Jes 27 6 (66 14) Hos 14 8 Ps 72 16 92 8 13 f. 103 15 b; — *Pflanze* = Werk, Unternehmung u. ä. (Jes 5 7 17 10 60 21 61 3 b Hes 34 29 a Ps 92 14 cf. 128 3 144 12 Mt 15 13) und *pflanzen* = begründen u. ä.: Ex 15 17 2 S 7 10 Jes 40 24 51 16 Jr 1 10 b 2 21 11 17 12 2 18 9 24 6 31 28 32 41 42 10 45 4 Hes 36 36 Am 9 15 Ps 44 3 80 9 94 9 Dn 11 45 1 Ch 17 9 †; — *Baum* (Jes 2 13 11 1 40 24 61 3 b Jr 11 19 Hes 17 24) oder *Wald*: Jes 10 17 b 34 Sach 11 1–3; Mt 3 10 12 33; — *Ölbaum*: Jr 11 16 Sach 4 3 ff.; *Weinstock*: Dt 32 32 Jes 5 2 Jr 2 21 (Hos 10 1) Ps 80 9; — *Rohr* (1 K 14 15) = ohnmächtig etc.: 2 K 18 21 ‖ Jes 36 6, Hes 29 6 Mt 11 7 ‖ Lk 7 24; Jes 42 3 Mt 12 20; *Dornen* = störende, verwundende Elemente: Nm 33 55 Jos 23 13 Jes 9 7 a 10 17 27 4 Hes 2 6 28 24 Ps 58 10 Pv 26 9 a (eine *παραβολή* nach Adrian § 73); *Stroh* = relativ wertlose Masse: Jr 23 28; *Gras* = aussergewöhnlich vergängliche Erscheinung: Jes 40 6 b 51 12 b (S. § 332 k) cf. Ps 90 5 103 15.

Haus wurde als ein bekannter Aufenthaltsort ein Ausdruck für Örtlichkeit überhaupt: Jes 3 20 b Neh 2 3 Dn 4 27. Allerdings für Pv 8 2 ist trotz der Peš. *bêṯ 'urchâṯâ* und Hes 21 26 doch auch auf

Syntax, p. 689 zu verweisen, und auch ܒܶܝܬ ܝܰܠܕܳܐ „Haus des Kindes“ = „Geburtstag“ entwickelte sich aus dem Gedanken an die Sternkonstellation, unter der die Geburt stattgefunden hatte (Schwally, ZDMG 1898 139). Dies ist wegen seines ideellen Zusammenhanges mit den folgenden Metaphern hier erwähnt. Denn die Vorstellung vom Staats*gebäude* liegt zu Grunde, wenn von des Staates *Eck-(stein)en* (Ri 20 2 cf. פִּנָּה Jes 28 16; Eph 2 20), *Grundlagen* (Hes 30 4 b), *Säulen* (Jes 19 10 a) die Rede ist. An der letzterwähnten Stelle ist deshalb שָׁתוֹת als Maskulinum konstruiert. Ebendieselbe Metapher finden wir in der Gleichung أَرْكَانٌ d. h. *stabilimenta* = proceres, und ebendeshalb finden wir *columna* bei Horatius, Carmina 1 35, 14 von Augustus gesagt. So erklärt sich auch der metaphorische Gebrauch von *Riegeln* (בַּדִּיו Hos 11 6; cf. Hi 17 16; Trg.: גִּבָּרוֹהִי und רַבְרְבוֹהִי; Hieron.: electos eius) und יָתֵד *Zeltpflock* = Oberer, von dem der Staat abhängt (Sach 10 4).

Auch *Schild* als Ausdruck für *Beschützer* o. ä. gehört, im Unterschied von „Schwert“ etc. (s. o. 19 4 f.), hierher. Denn der so gebrauchte Ausdruck *Schild* will nicht einen Schildträger, sondern sozusagen einen lebendigen Schild bezeichnen: Gn 15 1 Dt 33 29 2 S 22 3 [nicht Hes 26 8 ex.] Hos 4 18 ex. (cf. Nowack, HC!) Ps 3 4 (5 13) 18 3 28 7 84 10 (Adrian § 108: κατὰ μεταφοράν) 12 (91 4 18 31 ! Pv 30 5; Eph 6 16), wie *scutum imperii Fabius Cunctator* (Florus 2 6, 28). Fast der Gegensatz ist es, wenn Priester und Fürsten *Schlingen* und *Netze* genannt werden mussten (Hos 5 1 b).

γ) Manche Teile und Vorgänge der belebten Sphäre drängten sich durch ihre Bekanntheit oder ihre auffallende Beschaffenheit so in den Vordergrund des Bewusstseins, dass ihre Bezeichnungen auch zu Ausdrücken für andere Elemente und Prozesse der belebten Sphäre wurden. **Metapher von Belebtem auf Belebtes.**

Ganz natürlich ist es, dass vom *Löwen*, dem König der Tiere, oft Metaphern entlehnt wurden. *Löwe* war der Ehrenname eines starken Helden (גִּבּוֹר Pv 30 30): Gn 49 9 (Hes 19 2) 2 S 23 20 etc. (S. § 280 i) Esr 8 16 (Gn 46 16 Nm 26 17: dissimiliert aus אריאלי cf. Lgb. 2 465 f.!). Als *Löwe* wurde bei Hebräern und Arabern (Wenrich 167) auch ein gewaltiger Feind bezeichnet: Jr 4 7 5 6 (cf. „Löwenzähne“ Jo 1 6 b) Nah 2 12 Zeph 3 3 Ps 22 22 [nicht 34 11] 57 5 58 7 (2 Tim 4 17 1 Pt 5 8). Die gleiche Ideenassoziation entwickelte sich bei *Bär*

(Pv 28 15 Kl 3 10), bei *Panther* (Jr 5 6), bei *Wolf* (Gn 49 27 Jr 5 6 cf. Hes 22 27 Hab 1 8 Zeph 3 3; Mt 7 15 Jh 10 12 Act 20 29), bei *Stier* (Jes 34 7 Ps 22 13 68 31), bei *Hund* (Ps 22 17 21 cf. 59 7 15 Jes 56 11 Jr 15 3 †) und bei *Schwein* (Ps 80 14).

Der *Wildesel* wurde ein Bild der Unbändigkeit etc.: Gn 16 12 Hi 11 12 24 5 (cf. Imru-lkaisi „vallem instar ventris *onagri* desertam peragravi" bei Wenrich 171) Dn 5 21 (vgl. Goldziher, Zur arab. Phil. 1 87, Anm. 3). So wurden „hyaena et struthiocamelus Arabum poetis imagines stoliditatis (Wenrich 168), cf. Hi 39 17 Kl 4 3. — Als *Basanskühe* sind in Am 4 1 üppige und herrschsüchtige Damen bezeichnet (cf. Jes 15 5 a Jr 46 20 Hos 10 11). — *Böcke* wurden ein Bild für Volksführer: Jes 14 9 Sach 10 3 cf. Jr. 50 8 b; vgl. „arietes = copiarum duces" und „admissarii = principes" bei Wenrich 175. 181. Aber *Böcke* stellen auch störrische Elemente dar (Hes 34 17 b Mt 25 32 f.) als Gegensatz zu den *Schafen* (Jes 53 7 Hes 36 38 Ps 79 13 100 3 Jh 10 1 etc.).

Andere Metaphern aus dem Tierreich sind *Schlange*: Gn 49 17 Jes 14 29 59 5 Ps (91 13) 140 4 Hi 20 14 16 (vgl. bei Wenrich 173 das arabische „Ne amputes caudam *viperae* eamque dimittas, si vir acer es, verum fac, ut caudam caput sequatur!"), ferner der *Skorpion*: Hes 2 6 (1 K 12 11 b; Wenrich 174) und der *Wurm*: Jes 41 14 Ps 22 7. Ein geiler Mensch wird als *Hengst* von Pferd (Jr 5 8 a) oder Esel (Hes 23 20 cf. Jr 2 24 f.), und ein schamloser Mensch als *Hund* (Dt 23 19 cf. Mt 7 6 Pv 26 11 2 Pt 2 22) dargestellt.

„Auf *Adlers* Flügeln" veranschaulicht die triumphierende Art des göttlichen Eingreifens in den Geschichtslauf: Ex 19 4 cf. Dt 32 11 (κατὰ μεταφοράν nach Adrian § 108) Ps 17 8 b. Andere beliebte Metaphern aus dem Reiche des Gefiederten sind *Taube* (Jes 38 14), *Turteltaube* (Ps 74 19) und *Vogel* überhaupt: Jes 46 11 Jr 12 9 Hes 39 4 Ps 11 1. Aber diese Metapher ist doch nicht in Qh 10 20 b (כִּי עוֹף וג') zur Schilderung der Fama (Dathe 1 1143 f.) verwendet, denn von dieser heisst es „ingrediturque solo et caput inter nubila condit" (Aeneis 4 177 cf. Metam. 12 43 ff.).

Aus den übrigen Tierreichen erscheinen in metaphorischer Verwendung wohl nur *Schlangen-* und *fisch*artige *Ungeheuer*: Jes 27 1 (51 9) Hes 29 3 32 2 f. Ps 74 13 f. cf. 68 31. Aber im Anschluss an die der tierischen Sphäre entlehnten Metaphern ist auch das *Horn* zu erwähnen: Ex 27 2 etc. 1 K 1 50 2 28 Jr 17 1 Am 3 14; Jes 5 1

(cf. *Zahn*: 1 S 14 4 Ps 3 8 Hi 39 28) Hab 3 4 (Ex 34 29 f. 35). Zunächst vom Tiere ist auch dies hergenommen, dass dem Feuer eine *Zunge* zugeschrieben ist (Jes 5 24; Sir 43 4c: לשון מאור; Targum Šeni zu Esther (ed. M. David 1898) 6 13: לישנא דנורא; Act 2 3; لسان النار), und dass vom *Lecken* (לחכה 1 K 18 38 b †) des Feuers gesprochen wird (vgl. „das Feuer frisst" Ex 24 17 etc. w. u. 105 26).

Auch in verbalen Redensarten zeigt sich die häufige Präponderanz der massigeren und darum augenfälligeren tierischen Region der belebten Sphäre gegenüber der menschlichen Region. Dies zeigt sich zunächst in folgender Reihe von Ausdrücken: *weiden* eine als Herde vorgestellte Gesamtheit: Gn 49 24 b (S. § 274 b!) 2 S 5 2 Jes 14 30 44 28 61 5 Jr *3 15* (= lehren u. ä.) 12 10! *17 16* 23 1 ff. 50 6 Hes 34 2 ff. Mi 5 3 Sach 10 2 *11 4* ff. Jh *21 15* etc. Dieser metaphorische Gebrauch von *weiden* tritt besonders in der Redensart „weiden sich selbst etc." (Hes 34 2 b: *κατὰ μεταφοράν* nach Adrian § 108; Jes 44 20 Hos 12 2) und in Ps 23 1 80 2 hervor. *Fischen* ist *κατὰ μεταφοράν* nach Adrian verwendet in Am 4 2 b Hab 1 15 ff. Jr 16 16 a Mt 4 19. — Aus der Region der Tiere stammt das *Stossen* (נִגַּח Ps 44 6) und speziell aus der Region der Schlangen (Gn 49 17 Nm 21 6 Jr 8 17 Am 5 19 9 3 Pv 23 32 Qh 10 8 11 †) stammt der Gebrauch von *beissen* im Sinne von „peinigen" (Mi 3 5 Hab 2 7 †), speziell durch Wucher: Ex 22 24 Lv 5 36 f. Dt 23 20 f. Hes 18 8 ff. 22 12 Ps 15 5 Pv 28 8 †. Der tierischen Sphäre entlehnte man auch das Verbum *verzehren* als Ausdruck für „vernichten, ausplündern" etc.: z. B. Nm 24 8 b Jes 9 11 Jr 2 3 10 25 30 16 50 7 17 51 34 Hos 7 7 Mi 3 3 Ps 14 4 ‖ 53 5 79 7. Aber טֶרֶף (Mal 3 10 Ps 111 5 Pv 30 8 31 15 Hi 24 5 †) ist mit dem arabischen *tarifa* „bonis vitae affluxit" zu kombinieren (Barth, EF. 1893 36), cf. קטל und arab. *qatala*.

Die Ausdrucksweise „über die Menschen dahin*reiten*" (Jes 51 23 und speziell Ps 66 12) erklärt sich aus der *dôsa* (cf. דוּשׁ Am 1 3 Mi 4 13), die Wetzstein in der „Zeitschrift für Ethnologie" (1873) 284 so beschrieben hat: „Es legt sich eine Anzahl Männer mit den Seiten dicht aneinander auf die Erde, den Rücken nach oben. Über diese Menschenreihe reitet der Ordensscheich [Orden der *Rifâ'îjâ*, auch der Kriegsorden genannt] auf einem Rosse" etc. — Ideell hängt damit die Redensart „jemandem den Fuss auf den *Nacken* setzen" (Jos 10 24 cf. Ps 110 1) zusammen. Direkt der Beschäftigung mit den Tieren sind wieder folgende Metaphern entlehnt: unter*jochen* u. ä.:

Lv 26 13 1 K 12 4 Jes 9 3 Jr 2 20 Kl 1 14 3 27 Act 15 10 etc.; *zügeln* u. ä.: 2 S 8 1 b 2 K 19 28 Jes 30 28 b 37 29 Hes 38 4 (Ps 32 9) Jak 1 26 3 2; „das *Netz* auswerfen“ u. ä.: Jr 50 24 Hes 12 13 (κατὰ μεταφοράν auch nach Adrian § 108) 32 3 Hos 5 1 b 9 8 Ps 9 16 25 15 35 7 f. 57 7 141 10 Pv 29 5 Hi 18 8 19 6 Qh 7 26 etc.

Andererseits sind auch solche Ausdrücke, die zunächst von Erscheinungen der menschlichen Sphäre gelten, auf die Tierwelt übertragen, wie es bei גּוֹי und עַם „Volk“ der Fall ist in Zeph 2 14 Jo 1 6 2 4 b Ps 74 14 b Pv 30 25 f. Dies führt zum Folgenden hinüber.

δ) Endlich lag es nahe, dass der Mensch als Mittelpunkt der belebten Wesen auch die ihn umgebende Natur auf sein Niveau erhob, daher in seiner Ausdrucksweise mit Leben und sogar mit Persönlichkeit ausstattete.

Metapher vom Belebten aufs Unbelebte.

Daher sah man leicht einen *Kopf* in jeder *Spitze*, vgl. z. B. Gn 8 5 11 4 28 12 47 31 Ex 34 2 1 S 9 22 1 K 21 9 2 K 1 9 Jes 2 2 Mi 2 13 Ps 24 7 72 16 118 22 137 6 („der Kopf meiner Freude“) Ps 23 34 Hi 22 12 24 24 Est 5 2 b 2 Ch 13 12. Ebendeshalb sprach man von einem *Mund* des Brunnens (Gn 29 2 f. 8 10 Ps 69 16), der Höhle (Jos 10 18 22 27), der Šᵉʾôl (Jes 5 14 Ps 141 7), der Erde (Gn 4 11 Nm 16 30 32 26 10 Dt 11 6 †), des Sackes (Gn 42 27 43 12 21 44 1 f. 8), des Kleides (Ex 28 32 39 23 Ps 133 2 Hi 30 18), der *Mᵉkhôna* (1 K 7 31 [a?] b), der *Epha* (Sach 5 8 b), der Stadt (Pv 8 3), ja der Verdrehtheit oder Schlechtigkeit (Ps 107 42 Hi 5 16) †. Ausserdem wurde ein *Mund* als Beisswerkzeug am Schwerte erblickt: Gn 34 26 Ex 17 13 Nm 21 24 Dt 13 16 20 13 etc. (S. § 332 w), und bezeichnete *Mund* als Anfangsteil einer Höhlung auch den Rand: 2 K 10 21 21 16 Jes 19 7 Jr 48 28 Pv 8 29 Esr 9 11 †, wie ein Rand auch als *Lippe* erschien: Gn 22 17 41 3 17 Ex 2 3 7 15 14 30 26 4 10 28 26 36 11 17 39 19 Dt 2 36 4 48 Jos 11 4 12 2 13 9 16 1 S 13 5 1 K 5 9 7 23 26 9 26 2 K 2 13 Hes 43 13 47 6 f. 12 Dn 12 5 2 Ch 4 2 5 8 17. — פָּנִים, das zunächst den einem Betrachter zugewendeten Teil, die Vorderseite, und dann das *Antlitz* bezeichnet, ist vielleicht trotzdem als Metapher empfunden in פְּנֵי תְהוֹם (Oberfläche des Uroceans) Gn 1 2 etc., und sehr wahrscheinlich ist diese metaphorische Vorstellung z. B. in Hes 21 21 b Qh 10 10 a Pv 6 35 a.

Ferner erschien die Seite (s. o. 60 26) eines unbelebten Objektes auch als *Hand*: Nm 34 3 (יְדֵי) Jos 15 46 1 S 4 13 Q, auch in V. 18 in der wahrscheinlichen Glosse zum dunkel scheinenden (siehe aber

Lgb. 2 299 c!) בצר; 2 S 15 2 18 4 Hes 48 1 Ps 140 6 Pv 8 3, und so als eine herausgestreckte *Hand* erschien speziell auch der Flussrand: Ex 2 5 Nm 13 29 Dt 2 37 Ri 11 26 (ידי) Jr 46 6 Dn 10 4. Der *Busen* sodann ist naturgemäss mit dem ihn bedeckenden Teil des Gewandes identifiziert worden: Ex 4 6 f. Nm 11 12 Jes 40 11 (cf. 49 22 b Ps 129 7 b) Jes 65 6 Ps 79 12 (89 51 b? cf. Jr 15 15 b Neh 5 13 a) Pv 6 27 16 33 17 23 21 14 Lk 6 38. Den konkreten Begriff verflüchtigend, bemerkte Adrian § 67: *Τὸν κόλπον πολλαχοῦ καὶ ἐπί τον ἀχωρίστου λέγει* scil. ἡ γραφή. Auf einer ähnlichen Vorstellungsapperzeption beruht der Ausdruck „die *Blösse* des Landes" Gn 42 9 12 cf. „die Schamteile (S. § 336 k) Ägyptens" (Jes 20 4) und „der *Nabel* der Erde" Ri 9 37 Hes 38 12 †.

Wie z. B. die menschliche Hand, dieses hauptsächliche Organ des Menschen, wurden auch andere menschliche Werkzeuge mit Einflüssen des Naturlebens zusammengeschaut. So wurden *Pfeile* ein Ausdruck für unheilvolle Schickungen: Dt 32 42 (Hes 5 16 s. u.) Sach 9 14 Ps 38 3 64 8 91 5 Pv 7 23 a Hi 6 4.

Personifikation.

Weiter wurden Handlungen b e l e b t e r und sogar p e r s ö n l i c h e r, d. h. mit Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung begabter W e s e n in die Vorstellung von Teilen der u n b e l e b t e n Sphäre aufgenommen.

Bloss r e z e p t i v sind sie da gedacht, wo sie zum Hören aufgefordert wurden, wie in Dt 32 1* (der Himmel) 1 K 13 2 Jes 1 2* Jr 2 12* 22 29 47 6 Hes 6 3 21 3 36 1 4 8 37 4 Hos 10 8 Jo 2 21 Mi 6 2 Sach 11 1 f. Ps 114 5 f. 148 3 Hi 28 22 HL 4 16 a Lk 23 30 1 Kor 15 55. Aber das Unpersönliche ist dabei oft auch a k t i v gedacht, wie in folgenden Ausdrucksweisen: „das *Feuer frisst*": Ex 24 17 Nm 11 1 3 Dt 4 24 9 3 Ri 9 15 20 1 K 18 38 2 K 1 10 Jes 5 24 9 4 etc. Jr 17 27 Hes 15 5 etc. Hos 8 14 Jo 1 20 etc. Ps 18 9 21 10 etc.; „die *Erde frisst*": Nm 13 32 Hes 36 13 a; „das *Schwert*, das mit einem Munde ausgestattet zu sein schien (s. o. 104 24), *frisst* (2 S 11 25 18 8 etc.), ja, auch „ein *Fluch frisst*": Jes 24 6; Hos 5 7: ? nun wird man (der Heuschreckenschwarm oder der plündernde Feind) nach Verlauf eines Monats (מחדש) d. h. bald abfressen ihre Äcker.

Daran reihen sich folgende Gruppen personifizierender Redeweisen: Die *Šᵉʾôl* macht breit ihre *Gier* d. h. ihren *Schlund*: Jes 5 14 (Hab 2 5) cf. לפי שאול Ps 141 7, das *Konsumieren* der *Šᵉʾôl* (Ps 49 15 b Pv 27 20) und das *Abweiden* des *Todes* (Ps 49 15 a) †.

— Die *Stimme* des *Blutes schreit* (Gn 4 10), wie unter *Thräne* Ex 22 28 offenbar die (köstliche) Frucht von Wein und Öl verstanden ist. Auch der Araber spricht von der „*Thräne* der *Traube*“ (*dam3atu-lkarmi*), und ܕܡܥܬܐ *Thräne* ersetzt חֵלֶב (Fett) Gn 45 18. Der nachbiblische Gebrauch von דמע = תרומה ist sekundär (vgl. Geiger, Urschrift etc. 466 f. gegen Strack, KC zu Ex 22 28). Nicht bloss die Seele (Jr 13 17), sondern auch die Ackerfurchen (Hi 31 38) *weinen* (zu Hi 28 11 a cf. S. § 406 p). Das Land etc. *speit* aus: Lv 18 25 28 20 22 Hi 20 15. Vgl. noch z. B. „ich werde meine *Pfeile trinken* lassen“ (Dt 32 42 †; arabisch bei Wenrich 181 „aquatum ducit hastam“ etc.).

Die Pfade *feiern* (Ri 5 6 a MT; *ôr[e?]chôth* Jes 21 13 läge nach 6 b näher), die Cypressen *freuen sich* (Jes 14 8) und die Schiffe *heulen* (23 1), der Norden *giebt zurück* (43 6), der Himmel etc. *antwortet* (Hos 2 23) und das Schiff *gedachte* (Jon 1 4). Man erinnere sich weiter an das *Schreien* der Steine (Hab 2 11 Lk 19 40) und des Uroceans (Hab 3 10 cf. 5), an das *Aufwachen* des Schwertes (Sach 13 7), das *Kopfheben* der Thore (Ps 24 7 9), das *Sehen* etc. der Gewässer (77 17), das *Sichfreuen* etc. des Himmels etc. (Jes 44 23 49 13 55 12 Ps 96 11–13 98 7 f. 148 3 ff.). Auch „das Licht der Gerechten freut sich“ (Pv 13 9) und die Thorheit reisst nieder (14 1 b), was die Weisheit aufgebaut hat (14 1 a). — In „der Wein ist ein Spötter“ (Pv 20 1) versteht Qi 51 b zu äusserlich den Wein als שוחה היין. Dieselbe lebendige Anschauungsweise zeigt sich in dem סַר סָבְאָם (widerspentig ist ihr Rauschtrank), das in Hos 4 18 a zu vermuten ist, und in „in Lumpen kleidet Schläfrigkeit“, wie sie hauptsächlich auch vom Rausche herrührt (Pv 23 21 b).

Dies ist die *προσωποποιΐα* oder personificatio, durch welche besonders der rhetorisch-poetische Ausdruck auch in anderen Litteraturen einen grossen Teil der Beseeltheit erlangte, die das menschliche Gemüt so wohlthuend berührt.

Schon Adrian § 118 sagte: „*Κατὰ προσωποποιΐαν*“ [nämlich ist die Ausdrucksweise], *ὅταν τισὶ τῶν ἀψύχων, ἐνίοτε δὲ καὶ ἀνυποστάτων, πρόσωπά τε καὶ λόγους ὑποτίθεται*, und er nannte als Beispiele, wenn ich die von ihm angewendete Reihenfolge beibehalte, Ps 24 7 19 2 Ri 9 8; Ps 85 11 Am 7 4 a (LXX: *ἐκάλεσε τὴν δίκην ἐν πυρὶ ὁ Κύριος*) Sach 5 8 b Pv 8 3 b 22 30.

Wenrich 145 erinnerte an das oben erwähnte „mors pascet eos“ (יִרְעֵם) etc. Ps 49 15, wozu die „Zähne des Todes“ (arabisch bei ihm pag. 167) eine grelle Illustration bilden, ferner an Hi 41 14 (יָלִין עֹז) und an „sagittae filii arcûs“ etc. Jes 14 12 37 22 Jr 46 19 Ps 17 8 Hi 17 14 18 13 38 32 41 20 Kl 3 13 Qh 12 4 (siehe weiter in S. § 255de 306 f—o); vgl. das arabische „pater vitae = pluvia“ etc. (Wenrich 198). — Fleischer 2 203 nannte als arabische Beispiele „den personifizierten und mit einer Hand ausgestatteten Wind“, wie den „personifizierten Zephyr“ (pag. 395 cf. Jes 48 6), oder (pag. 205) „eine 'Arâka, die nach einem girrenden Waldtauber ihre biegsame Gestalt in schwebende Bewegung setzte und ihm wohl auch ihre Blüten als Galakleid überwarf“, wie die Garben, ja Sonne, Mond und Sterne sich verneigen (Gn 37 7 b 9 b und Ṣûre 12 4 21 34 nach Nöldeke, Zur Gram. § 64, pag. 81). Ferner sind nach Fleischer 2 237 Anm. „die wie ein zum Angriff bereites Heer auf den Ufern stehenden Bäume“ eine beliebte „Personifikation“ (cf. Jes 14 8), wie auch beim Araber „das personifizierte Jerusalem spricht“ (pag. 207 cf. Jes 47 1 Hos 2 23 etc.), und wie auch in den Amarna-Briefen es heisst „deine *Stadt weint*“ (41 40 f.) und „Gebal, deine Magd“ etc, 109 4 120 8 147 11 150 10 63 239 43. Das Arabische bietet z. B. noch die Personifikation des Schwertes (Fleischer 2 290 cf. Jr 47 6 f. Sach 13 7), des Krankheitsschmerzes (pag. 305) und des Weinschlauches als eines „dickbäuchigen Sklaven“ (pag. 306). Auch beim Araber „nubes plorat lacrimis“ (cf. Hi 31 38 b) und bei ihm „fortunae dentes unguesque adscribuntur“ (Wenrich 196 167). Im Arabischen wurde endlich auch das graue Haar als „unwillkommener Gast“ und als „Todeskünder“ (ناعٍ, *nâʿin*) bezeichnet (Goldziher, Zur arab. Phil. 2 [1899] X), vgl. Gn 15 15 42 38 1 K 2 6 9 Jes 46 4 Qh 11 10 b.

Endlich wurde im Sprachgebrauche oftmals die Bezeichnung einer körperlichen Handlung von Menschen als Ausdruck einer geistigen Bethätigung gewählt. Diesen Übergang von der körperlichen Bedeutung in die psychologische beobachtet man z. B. bei folgenden Ausdrücken: *anblasen* (Gn 15 11 b: verscheuchen; cf. Jes 40 7 24) = als eine verächtliche Grösse behandeln (Hag 1 9 Mal 1 13 Ps 10 5). In demselben Sinne steht *hinter den Rücken werfen* etc.: 1 K 14 9 (cf. Jes 51 17 Ps 129 3) Neh 9 26. *Küssen* drückt Anerkennung aus: vgl. 1 S 10 1 mit 1 K 19 18 Hos

Zusammenschau der körperlichen und geistigen Sphäre.

13 3 b Ps 2 12. „Das *Gesicht* der Richter *bedecken*“ heisst „sie verblenden“: Hi 9 24. Auf geistige Verhältnisse sind fernerhin folgende Ausdrucksweisen übertragen worden: *wankende Knie* (Hes 7 17 21 12 Nah 2 11 Ps 109 24 Dn 5 6†) *stärken*: Jes 35 3 Hi 4 4† Hbr 12 12; die *Füsse vor Anstoss* etc. (Jr 13 16) *behüten*: Ps 18 37 56 14 91 12 121 3, vgl. auch 4 2 18 34 73 18 mit 31 9 40 3; *ehebrechen*, als metaphorisch auch schon von Adrian § 40 erkannt: Ex 34 15 f. etc. (S. § 213 d) und ausserdem: Ri 8 27 2 K 9 22 Jr 2 20 3 1 6 b 8 f. 13 27 Hes 16 15 f. 25 23 3 Hos 5 3 [nicht Nah 3 4]; *zeugen* etc: Jr 2 27 Zeph 2 2 Ps 2 7 90 2 Pv 25 23 27 1 Hi 38 28 Jh 1 13 Jak 1 15, vgl. auch Jes 26 18 33 11 59 4 b Ps 7 15 Hi 15 35; Kraft *umgürten*: 1 S 2 4 b (Jr 1 17) Ps 18 33 2 S 22 40 ‖ Ps 18 40 Pv 31 17 (Hi 38 3); *sich verstecken* = sich einer Thätigkeit entziehen: Dt 22 1 3 f. Jes 58 7 Ps 55 2; *die Hände waschen* etc.: (Dt 21 6) Ps 26 6 73 13 Hi 9 30 (Mt 27 24) = *μὴ κοινωνῆσαι τινος πράγματος* (Adrian § 70); *Brandmal* = beschämende Rede, wenn auch nicht in כִּי Jes 3 24 b, aber doch in مِيسَم, vgl. Goldziher, Zur arab. Philol. 1 (1896) 90 103: „Unsere Stempel sind auslaufende Ḳawâfî: drücken wir damit ein *Brandmal* auf, so verkennen es die Leute nicht“.

Dem Zeltleben entlehnte man z. B. diese Redensarten: jemanden *als Zeltpflock einschlagen*, d. h. ihm eine gesicherte Stellung in dem betreffenden Organismus verleihen (Jes 22 22 25). Der Gegensatz „jemanden *aus dem Zelte herausreissen*“ (Ps 52 7) erklärt sich darnach von selbst.

Von der Sphäre des Kriegslebens ist z. B. דֶּגֶל „Feldzeichen“ (cf. assyr. *dagâlu*, blicken) auf das Gebiet anderer menschlicher Beziehungen übertragen in „und sein Feldzeichen gegen mich war — lauter — Liebe“ (HL 2 4 b).

Der Sphäre des Kultus sind folgende metaphorische Ausdrücke entlehnt: *Öl* vielleicht in Dt 32 13 etc. (s. o. 98 1 f.); *Fett* vielleicht in Ps 65 12 b, aber sicher in 36 9 a (דֶּשֶׁן בֵּיתֶךָ); *Ysop* (Ex 12 22 Lv 14 4 etc.) in Ps 51 9; — *beschneiden* etc.: Ex 6 12 30 Lv 26 41 Dt 10 16 30 6 Jr 4 4 6 10 9 15; *waschen*: Ps 51 4; *salben*: Ri 9 15 Ps 45 8 (?Dn 9 24); *opfern*: nicht sowohl in Hab 1 16, weil für das betreffende Subjekt das „Netz“ etc. Kultusobjekte sein dürften, aber in „opfere Gott Dank!“ Ps 50 14 a 23 a; *Opfer*: Ps 51 19. — Aus dieser Sphäre leitete Lowth (Praelectio VIII., pag. 85 s.), der das

von mir soeben gegebene Material nicht berührt hat, den Ausdruck יְכַהֵן Jes 61 10 her, der freilich dort, wenn er ein originales Textelement bildet (cf. *περιέθηκε*), eine singuläre Bedeutung besitzt. Aber die Ausdrücke נאזר וג' Ps 65 7, לבש עז 93 1, לבשת וג' 104 1 ff., רֻקַּמְתִּי 139 15 hat er sicher ohne Grund aus dieser Sphäre hergeholt. — Bauer, Hermeneutica sacra, pag. 209, der nur Ps 51 9 und die in 133 2 liegende Vergleichung (כשמן וג') erwähnte, hat also nicht mit vollem Grund hinzugefügt: „Fatendum est, minus frequentes esse metaphoras e rebus sacris petitas in Vetere Testamento“.

Wenn die metaphorische Ausdrucksweise sich durch einen ganzen Redezusammenhang hinzieht, spricht man von allegorischer Darstellungsart. Denn z. B. Cicero, Orator 27 (Gerber 2 92) sagte: „Cum confluxerunt plures continuae translationes, alia plane fit oratio; itaque genus hoc Graeci appellant *ἀλληγορίαν*“. Allegorie.

Sichere Beispiele allegorischer Darstellungsweise finde ich in Gn 49 9 Nm 24 8 b 9 Dt 32 15 22 32 f. 41 f. Ri 8 2 b 1 K 12 11 14 2 K 19 3 b Jes 1 5 f. 11 1 [aber nicht in 6–8, obgleich z. B. Adrian § 73 in diesem Abschnitt eine *παραβολή* fand] 14 29 28 20 30 33 32 20 38 12 b 42 3 51 1 b 54 11 b Jr 5 6 a 6 3 b 11 16 12 9 Hes 13 10–16 16 3 ff. 17 3–10 19 2 ff. 22 19 ff. 23 2 ff. 29 3 ff. 31 3 ff. 34 2 ff. Nah 2 12 f. 3 12 Ps 69 2 ff. (cf. Adrian § 120: „*Κατὰ ἀλληγορίαν*“ [nämlich spricht die Schrift], *ὅταν τὰ ἄπειρα πλήθη συνεχῶς* [!] *ὕδατα λέγῃ καὶ τὴν τούτων ἔφοδον κατακλυσμόν*) 75 9 80 (eine „Allegorie“ auch nach Gerber 2 100) — nicht 84 4, denn da wäre die Bemerkung über das Legen der Jungen allzu unnatürlich und nach 8 b erscheint der Dichter als noch auf der Pilgerfahrt befindlich — 110 3 b (הררי!) 126 5 f. 129 3 Pv 3 8 (Dathe 1 1299) 5 15–19 (Wenrich 147) HL 2 3 4 12 ff. 7 7 f. (Döpke, Hermeneutik etc. 93) Qh 12 2 ff. Vgl. auch Sap 15 7 ff.; *ποταμοὶ κτλ.* Jh 7 38: eine *παραβολή* nach Adrian § 73.

Auch der oben mit aufgeführte Abschnitt Hes 17 3–10 ist keine „Fabel“ (Bertholet, KHC z. St.). Denn schon der am Anfang stehende Ausdruck „der grosse Adler“ ist so gewählt, dass er nicht einen wirklichen Adler meinte, sondern auf das den Zeitgenossen bekannte Subjekt dieses Abschnittes, den adlergleich daherfahrenden Nebukadneṣṣar, hindeutete. Folglich liegt darin das Kennzeichen der Allegorie. Denn überaus treffend bemerkte Heinrich Kurz in seinem „Handbuch der poetischen Nationallitteratur der Deutschen“: „Wenn der Dichter nicht diejenige Erscheinung darstellt, von welcher er

eigentlich sprechen will, sondern eine andere, welche mit jener mehr oder weniger Ähnlichkeiten besitzt, *die Darstellung* aber *so durchführt, dass man leicht bemerkt, er meine nicht diese, sondern jene Erscheinung*, so entsteht eine *Allegorie*". Gute Beispiele dieser Darstellungsart findet man in Hans Sachs' „Die Wittenbergisch Nachtigall", oder Friedrich Rückert's „Die hohle Weide", oder Schiller's „Das Mädchen aus der Fremde".

Über die unberechtigte Erweiterung der Partien des AT, die von ihrem Autor selbst allegorisch *gemeint* sind, siehe eine Untersuchung in meiner „Einleitung ins AT" 547 ff.!

„Etsi *Arabum* poetae imagines, quibus utuntur, raro continuare uberiusque explicare solent, tamen eorum carminibus haud desunt et *allegoriae*" (Wenrich 199). In einer Beschreibung des Sees von Tiberias (cf. Nm 34_{11} Hos 4_{3b} 1 Mak 11_{67} Lk 5_1 Jh 6_1 23 21_1) liest man „Tener corpore [est ille lacus], ossibus destitutus, filias [i. e. pisces] habet neque tamen uterum etc." (Wenrich 200 f.).

Zweitens: Die Klarheit der Wechselbeziehung der Redebestandteile als Faktor der Stilbeschaffenheit.

Normale Klarheit.

I. Die Mittel, wodurch die *normale Klarheit* des Wechselverhältnisses aufeinander folgender Worte hergestellt wird, bestehen bekanntlich *erstens* in der vorsichtigen Verwendung der deiktischen und überhaupt stellvertretenden Bestandteile des Sprachschatzes, *sodann* in dem richtigen Gebrauch der Flexions-, Motions- und Komparationsexponenten der betreffenden Sprache, *ferner* in der vollen Kongruenz und natürlichen oder usuellen Stellung der Satzbestandteile und Sätze, *endlich* in der genügenden Vollständigkeit der verwendeten Mittel des Ausdruckes.

Mangel an Klarheit.

II. Beim Blick auf diese Grundlagen der normalen Klarheit eines Wortkomplexes werden mehrere Quellen eines *Mangels an Klarheit* der Wechselbeziehung der Bestandteile einer Wortsumme sofort von selbst sichtbar.

Doppelgesicht demonstrativer Wörter.

1. Eine Quelle des *Mangels an Klarheit* sprudelt darnach zunächst aus dem Gebrauch der deiktischen und überhaupt stellvertretenden Elemente des Sprachschatzes. Diese Quelle ist in der

That eine sprudelnde zu nennen, weil sie sich nur beim umsichtigsten Gebrauch der erwähnten Sprachelemente hinreichend verstopfen lässt. Denn die deiktischen und überhaupt stellvertretenden Sprachbestandteile veranlassen schon dadurch eine Unsicherheit der Identität einzelner Darstellungselemente, dass sie sowohl auf eine vorausgehende als auch auf eine nachfolgende Grösse hinweisen können.

Zu den in S. § 47 genannten Stellen vergleiche man noch folgende: Auf eine vorausgehende Grösse weist das Demonstrativ z. B. auch in Gn 5 29 39 11 49 28 b Ex 19 1 b Lv 7 37. Auch in Dt 32 29 a blickt זאת auf den vorausgehenden Gedankenzusammenhang und wegen 29 b nicht auf אֵיכָה יִרְדֹּף וג' (Abulwalid 218). Über das וַתְּהִי Ri 11 39 b vgl. S. § 323 h, obgleich auch Abulwalid 218 das Subjekt in 40 findet. Auf eine vorausgehende Grösse weist das Demonstrativ ferner in 1 S 14 10 b Jes 5 25 9 11 etc. 43 9 45 21, und zwar nicht bloss auf 1–13 (Sellin, Serubbabel 1898 127), sondern auch auf 14–17, denn dieser Abschnitt kann beim Aussprechen des zurückweisenden זאת 21 nicht übersprungen werden. Die retrospektive Funktion des זאת ist auch in Ps 74 18 wahrscheinlich (Bäthgen, HC), und der Satz „gedenke daran!“ bildet dann eine Parallele zu „gieb nicht etc.!“ (19 a). — Dagegen bezieht sich das demonstrative Pronomen oder Adjektiv auf eine folgende Grösse z. B. auch in Gn 9 12 42 18 Ex 3 12, obgleich Abulwalid 218 diese Beziehung des זֶה auf בְּהוֹצִיאֲךָ וג' bestritt, weil Mose nicht gezweifelt habe, dass Gott sein Sender sei, und weil ein Zeichen nicht in der Zukunft liegen könne. Denn die Möglichkeit der Unsicherheit Moses wird durch jene Zeichenankündigung selbst vorausgesetzt, und ein für die Zukunft versprochenes Garantiezeichen findet sich auch in 1 S 10 2. Auch זאת in Ex 9 16 (S. § 340 q) und זֶה in 30 13 35 4 1 K 13 3 weisen auf darauffolgende Grössen hin. Ebenso ist es in 2 K 19 29 || Jes 37 30, obgleich da Abulwalid 218 gemäss seiner bei Ex 3 12 erwähnten Theorie das Zeichen wieder im Vorausgehenden finden wollte, indem der Rückmarsch des Assyrers das Unterpfand dafür bieten werde, dass die Verheissung von Dt 5 16 etc. sich doch an Israel bewahrheiten werde. Nach vorwärts weist das Demonstrativ auch in Jes 56 2 58 6 a (§ 340 p) 66 2 b Ps 42 5.

Ein Doppelgesicht besitzen auch die demonstrativen Adverbia כֵּן und כֹּה. Denn

Januskopfig. α) כֵּן blickt allerdings meist rückwärts. Vgl. S. § 332b und noch z. B. Gn 18 5 etc. Ex 22 29a, denn 29b enthält nur eine Spezialisierung; 23 11 Nm 15 14b; Dt 18 14b: in dieser Voraussetzung (cf. 14a); 2 S 23 5; 1 K 2 7b: als meine Gastgeber o. ä.; 22 12; Jes 52 14: auf entsetzliche Art (cf. שֹׁמְמוּ); 65 8; Jr 14 10: in dem Grade der vorher beschriebenen Strafe (LXX, Peš., Arabs haben es übergangen, und das von Giesebrecht im HC vermutete אָכֵן ist verwässernd); Hes 11 5 Am 5 14; Ps 61 9: entsprechend den die Gottheit preisenden Elementen des Psalms (4 6), die dem Sänger beim Rück- und Vorblick als die hauptsächlichsten erscheinen; 63 3: so sehnsuchtsvoll; 5a || 4b; [127 2: solidum rectumque; nicht „as abundantly" (BDB 486a), denn man fragt dann: Was? Etwa Mühsals-Brod, oder Schlaf?]; Hi 9 35b: furchtsam gegenüber Gott (35a); Esr 10 12 2 Ch 1 12b. Aber zweigesichtig ist כֵּן in Sach 14 15 Ps 65 10 Est 2 12, und bloss vorwärts blickt כֵּן in Gn 29 26 Ex 10 10 Hes 33 10.

β) כֹּה blickt manchmal ebenfalls rückwärts. Hitzig-Steiner haben unrichtig im KEHB zu Am 4 12 gesagt, dass „כֹּה sich nie auf ein Vorhergehendes bezieht". Denn retrospektiv ist כֹּה in Gn 15 5 Nm 22 30 23 5 32 8 (mindestens zweigesichtig ist das dortige כֹּה) Jos 6 3 14 (17 14) 1 S 11 7 17 27 27 11 1 K 2 30b 5 25 Jes 20 6 Jr 5 13 Hes 23 39; Am 4 12: dieses כֹּה ist weder mit der Aposiopese „quos ego" (Gunning z. St.) zu vergleichen noch als vorwärts, auf 5 2 nach Hitzig-Steiner, weisend zu betrachten; Neh 13 18 2 Ch 19 (9b?) 10b 24 11b. Janusköpfig ist כֹּה in Ex 5 15 und Kl 2 20. Aber meistens ist כֹּה vorwärtsblickend: Gn 22 5 trotz 4b; 24 30, wo es auf die erst noch zu referierende Rede hinweist; 31 8 32 5 45 9 50 17 Ex 3 14f. 4 22 5 1 10 7 17 26 8 16 9 1 13 10 3 11 4 19 3 20 22 32 27 Nm 6 23 8 7 20 14 22 16 Dt 7 5 Jos 7 13 22 16 24 2 Ri 6 8 11 15 1 S 2 27 3 17* (die Beschaffenheit des angedrohten Gottesaktes ist als selbstverständlich vorausgesetzt) 9 9 10 18 11 9 14 9f. 44* 15 2 16 7 18 25 20 7 (weist auf טוֹב) 13* 22 25 6 22* 2 S 3 9* 35* 7 5 8 11 25 12 7 11 15 26 16 10Q 19 1 14* 24 12 1 K 2 23* 30a 11 31 12 10 24 13 2 21 14 7 19 2* 20 3 5 10* 13f. 28 42 21 19 22 11 27 2 K 1 4 6 11 16 2 21 3 16f. 4 43 6 31* 7 1 9 3 6 12 18f. 18 19 29 31 19 3 6 10 20 32 20 1 5 21 12 22 15f. 18ab Jes 7 7 8 11 10 24 18 4 21 6 16 22 15 24 13 (§ 340q) 28 16 29 22 30 12 15 31 4 36 4 14 16 37 3 6 10 21 33 38 1 5 42 5 43 1 14 16 44 2 6 24 45 1 11 14 18 48 17 49 7 (מְלָכִים רג')

8 22 25 50 1 51 22 52 3 f. 56 1 4 57 15 65 8 13 66 1 12 Jr 2 2 *etc.* (*die übrigen Stellen mit* כֹּה אָמַר *sind bei Jr u. a. nicht geprüft worden*) 9 21 21 3 23 29 (S. § 340 q) 35 37 27 4 37 7 45 4 Hes 3 4 (cf. 3 11 27 22 28) *etc.* 11 5 *etc.* 33 27 Am 1 3 *etc.* 7 1 4 7 8 1 Ob 1 Mi 2 3 3 5 Nah 1 12 Hag 1 2 *etc.* Sach 1 3 *etc.* Mal 1 4 Ru 1 17* (s. o. in dieser Reihe bei 1 S 3 17!) Esr 1 2 1 Ch 17 4 7 21 10 f. 2 Ch 11 4 *etc.*

doppelgesichtig.

כָּכָה ist zurückschauend in Nm 8 26 11 15 15 11–13 Dt 25 9 29 23 Jos 10 25 1 S 2 14 19 17 2 S 13 4 17 21 1 K 1 6 9 8 Jr 13 9 22 8 28 11 51 64 Hes 4 13 31 18 Hos 10 15 Ps 144 15 Hi 1 5 HL 5 9 Qh 11 5 Est 6 9 11 9 26 Neh 5 13 2 Ch 7 21. Aber כָּכָה ist doppelgesichtig in Ex 29 35 Jr 19 11 (2 Ch 18 19), und vorwärts blickt כָּכָה in Ex 12 11 und 1 K 1 48.

Bei פֹּה und שָׁם ist nicht die rückblickende und vorwärtsblickende, aber die nähere und entferntere Beziehung fraglich.

פֹּה ist stets so gebraucht, dass die Person, die es verwendet, selbst an dem durch פֹּה angedeuteten Orte sich befindet: Gn 19 12 22 5 40 15 Nm 22 8 32 6 16 Dt 5 3 28 12 8 29 14 Jos 18 6 8 Ri 4 20 18 3 19 9 1 S 16 11 21 9 23 3 2 S 20 4 1 K 2 30 19 9 13 22 7 2 K 2 2 4 6 3 11 7 3 f. 10 23 Jes 22 16; 52 5: dieses פֹּה weist auf Babylonien, welches sich naturgemäss als dritte Exilsstätte an Ägypten und Assyrien (4) anschloss, und welches deshalb durch das Demonstrativ vertreten werden konnte, weil der Sprecher sich dort befand (gegen Reich, Das proph. Schriftthum: 1. Bd.: Jesaja 1892 219). Dieses פֹּה weist nicht auf Jerusalem (Sellin, Serubbabel 1898 136 f.), denn die Bewohnerschaft Ṣijjons ist nach 52 2 eine Gefangenenschar, und die Rückkehr (!) Jahwes *nach* (S. § 210 f) Ṣijjon steht noch bevor (8 b 9 a cf. 50 2 a). Auch J. Strauss verweist in The Expository Times 1898 425 f. richtig auf הֹלֵךְ לִפְנֵיכֶם יהוה וג׳ 52 12 b. Ebenso ist פֹּה endlich in Hes 8 6 9 17 Ps 132 14 Hi 38 11 (פֹּא†) Ru 4 1 f. Esr 4 2 1 Ch 29 17 2 Ch 18 6 gebraucht.

שָׁם (Gn 2 8 etc.) aber, oder wenigstens מִשָּׁם, dessen Stellen alle von mir geprüft worden sind, ist so verwendet, dass der Ort des Sprechers nicht mit der Lokalität oder — *an den kursiv gedruckten Stellen* — mit der *Grösse überhaupt* identisch ist, auf welche שָׁם hinweist: Gn 2 10 b (= eo relicto) *3 23 10 14* 11 8 f. 12 8 18 16 22 20 1 24 5 7 26 17 22 f. 27 9 45 28 2 6 *30 32* 42 6 26 49 24 Lv *2 2* Nm 13 23 f. 21 12 f. 16 22 41 23 13 27 Dt 4 29 5 15 6 23 9 28 10 7 11 10 19 12 24 18 30 4 Jos 6 22 15 14 f. 18 13 19 13 34 20 6 Ri 1 11 20 8 8

18 11 19 18 21 24 1 S 4 4 10 3 12 (aus der dortigen Gegend, nicht: aus dem Volk) 23 17 49 22 1 3 24 1 2 S 6 2 14 2 16 5 21 13 1 K 1 45 2 36 9 28 12 25 *17 13* 19 19 2 K 2 23 25 6 2 7 *2* 8 *19* 10 15 17 27 *33* 23 12 24 13 (= מן העיר 11 a) Jes 52 11 65 20 Jr *13 6 22 24* 29 14 37 12 38 11 43 12 49 16 (= מִקְּדֵךְ) 38 50 9 (ist nicht ibi, unde [S. § 380 c] i. e. ex latere septentrionali wahrscheinlicher, als das einfache inde, d. h. „von Seiten dieser Völker“ [Graf z. St.], oder die temporale [Giesebrecht, HC], oder die konklusive [cf. S. § 373 k] Fassung?) Hes *5 3*; Hos 2 17: von der Wüste aus d. h. durch diesen bitteren Durchgangspunkt hindurch. Denn nur so kommt der Parallelismus mit „Betrübnisthal“ zu seinem Recht. Zugleich enthält der Ausdruck eine Anspielung auf die in Nm 13 23 (משם וג׳) fixierte Tradition. Die Deutung mit „nach Verlassen der Wüste“ ist fast inhaltslos. — Am 6 2 9 2 f. [in 4 beruht משם auf Dittographie des vorausgehenden מ und vielleicht auch auf Assimilation an 2 f. Richtig ist also ἐκεῖ, ܠܬܡܢ, هناك]; — Ob 4 cf. Jr 49 16; Mi *2 3* Hi 39 29 Neh 1 9 1 Ch *1 12* (cf. Gn 10 14) 13 6 2 Ch 8 18 26 20 cf. 19 b.

Unsichere Setzung von Fürwörtern. Pronomina konnten aber auch durch die Sorglosigkeit des Sprachgebrauchs oder des einzelnen Autors auf mehrfache Weise eine Unklarheit der Wechselbeziehung von Darstellungselementen veranlassen.

α) Ein Pronomen kann die in einem Kontext präponderierende Grösse, das sogenannte logische Subjekt oder Objekt vertreten: vgl. S. § 2 und dazu noch diese Fälle: auf Mose bezieht sich „seine Füsse“ Ex 4 25 a, und לוֹ 22 1 b auf das „Aktivsubjekt“ (cf. S. § 102) des הִכָּה 1 a. Ferner ה in ויתנה Jos 12 6 b vertritt das dominierende Objekt des Kontextes: ארץ 1 a. — Cyrus ist in Jes 41 25 45 13 46 11 48 14 (? 55 11 b vgl. The Exiles' Book etc. 92 f.) gemeint. — Sodann עָלָיו (Jr 30 8 a) bezieht sich auf den damaligen Beherrscher Vorderasiens, Nebukadnessar. — Hierher gehört ferner אלה (Hes 18 10 b), was die mit Blutvergiessen (10 a) zusammenhängenden Gesetzesübertretungen (6–8 a) darstellt, ebenso אֲלֵהֶם Sach 1 3 (Storr 400, Anm.) und auch זאת Hi 12 9 b. Aber ה in בְּבֹאָהּ Est 9 25 ist neutrisch (cf. Parallelen in S. § 12) gemeint und bezieht sich nicht auf Esther, denn die Präposition לפני steht bei einer Nachricht (9 11), aber bei Esthers Gang zum Könige steht בוא אל 4 8 11 16. — Übrigens ם Pv 12 6 b meint nicht das in 6 a enthaltene logische Objekt (Ew. § 309 c), sondern die ישרים nach Analogie von 13 3 a 14 3 b. Dabei zeigt sich eine Nüance insofern, als das Pro-

nomen auch auf ein Synonymum des vorher gebrauchten Ausdrucks hinweisen kann, wie בוֹ Pv 23 5a auf עשר als synonym mit להעשיר 4a, oder wie ו von רעהו 26 26b auf den in שׂנאה liegenden *sônē'*. — Das Pronomen in בה, אחריה etc. Sir 51 18c 20a etc. vertritt die חכמה 13d, das den Kontext beherrschende Objekt.

In Texten, die sich mehr oder weniger direkt auf die Religion beziehen, konnte speziell Gott zu einer den ganzen Kontext beherrschenden Grösse, also zum logischen Subjekt und Objekt werden. Dies ist wirklich der Fall in בְּדַבְּרוֹ Ex 34 29b, ישׁית Jes 26 1b und נטה 34 11b, wo „er“ sich mehr, als „man“ (vgl. S. § 324dβ und die passive Fassung in Trg., LXX, Peš., Arabs) empfiehlt; ferner in יבצעני 38 12b cf. 11a; sodann in Ps 19 5b (שׂם) Pv 10 24b (> „man“); 12 12b, wo aber wahrscheinlicher *jêṯān* „perennis“ beabsichtigt war. In 13 10a war „man“ gemeint (S. § 324dβ); aber in 21b ist „Gott“, der Allvergelter, verstanden, und auch bei רצון 14 9b ist wegen אשׁם 9a wenigstens zugleich mit an Gott gedacht, wie auch יְרֵא 16a sich schliesslich auf Gott bezieht. Zu 21 12, das GL § 233 5 hierher stellte, vgl. S. § 295ik und nicht sowohl § 293d, woran Wildeboer im KHC 1897 z. St. denkt. — In Hi 3 20a bedeutet יִתֵּן nicht „es giebt“ (Bö. 2 144), was ja nicht einmal in 37 10a richtig ist (cf. S. § 322b). In 7 8b finden wir die Gleichung „sie = man = Gott“. Ebenso ist bei יְבַלְּעֶ 8 18a auf Gott hingeblickt, weil der *'áchu*, zu dem sich die Darstellung zurückgewendet hat, den Gottlosen vertritt. Auch in 9 32a ist „er“, d. h. Gott, als die selbstverständliche Gegenpartei verstanden. Ebenso fungiert „er“ in 12 13f. 13 16b 19 8, aber in 13a konnte das absolute und intransitive הרחיקו (Gn 21 16 etc. [cf. S-St.] 44 4 Ex 8 24 Jos 8 4 Ri 18 22 [nicht Pv 5 8]) gemeint sein, und dies ist wegen des Parallelismus von 13b 14ab wahrscheinlich (cf. ἀπέστησαν, Peš. und Arabs). Also das הרחיק des MT von Hi 19 13a ist durch Haplographie entstanden. Wieder an Gott ist gedacht bei יְשַׁלַּח etc. Hi 20 23 21 17b (23 3 s. u. 116 25) 24 22a (Trg., LXX) 23a 30 11a (der Sing. שְׁרָא ist > 'פתחו וג und ܦܬܚܘ), aber in 30 17a ist echt poetisch der *lájla* das handelnde Subjekt und nicht „Gott“ (Budde), wie dieser allerdings in 19a gemeint ist. Kl 3 1 s. u. 116 31! Aber יוֹסִיף 4 22 gehört direkt hierher. Über das הוּא von Qh 9 9b, das GL § 233 5 zu dieser Gruppe von Fällen stellte, vgl. S. § 350b! Frankenberg im HC 1898 zu Pv 10 24b

erinnert auch an Sir 16 7 39 31 46 9 (ὁ κύριος!). Ich füge כחר 38 5 b aus dem 1899 veröffentlichten Texte hinzu.

β) Daran grenzt auch ein Teil der Fälle, in denen Pronomina ein erst hinterher folgendes Nomen vertreten. Denn so gut, wie Vertretung des logischen Subjektes oder Objektes ist es, wenn die durch ein Pronomen repräsentierte Grösse in einem viel späteren Satze auftaucht: Ri 5 28 a α; ויאמר 2 S 3 7 b, nämlich Išbošeth, wie das folgende אבי zeigt; vgl. auch das an וַיְסַפֵּר sich anreihende וַיְסַפְּרוּ und אֱלֹהִים 1 K 13 11 b 12 a. Über Jes 8 21 a 23 a 13 2 a cf. S. § 3! In 21 2 b γ ist „ihr Gestöhn“ (mit Genetivus auctoris) möglich und das Pronomen steht natürlicherweise in Beziehung zu dem Angriffsobjekt Elams und Mediens. Deshalb vertritt das Pronomen von אנחתה die Tyrannin Babel (9 b) und nicht ausschliesslich (Kittel, KEHB) oder kaum zugleich die weiter entfernte Nation Israel (10 a). Übrigens dürfte אנחתה השבתי, zu dessen ה man 18 5 und לה Nm 32 42 Sach 5 11 Ru 2 14 † vergleiche, sich mit Recht gegenüber כָּל אֹיֵב אַתָּה תַּשְׁבִּית behaupten, das von Cobb im American Journal of Bibl. Lit. 1898 46 vorgeschlagen wurde. Schon das feminine צירי und das maskuline אתה würden nicht harmonieren. — Vgl. weiter S. § 3! Dazu kommt noch יָדוֹ Jes 23 11 a; לוֹ Hes 48 1 b, denn gemeint ist „nun (S. § 367 δ y) — dort also — soll ihm — dem schon ins Auge gefassten Dan — gehören der Strich von Osten und (S. § 330 p) Westen“. Ferner gehört hierher zwar nicht Ps 28 8 a, denn לְעַמּוֹ (LXX, Peš., Ar., Äth.; Lgb. 1 131!) war beabsichtigt, aber קדשׁוֹ וג׳ 114 2 (cf. 7) und Hi 23 3 (cf. 16). An Analogien für *belîlô* 24 6 a fehlt es also nicht, wie eine solche ja auch in 26 6 a steht, aber vielleicht ist *belîl* als ein geringwertiges Objekt nur aus dem *liqqeš* von 24 6 b erschlossen, und beruht das ו auf Verdoppelung des oft (cf. meine Einleitung 69) sehr ו-ähnlichen י. Über ישקלני Hi 31 6 a mit darauffolgendem אלוה 6 b s. u.! Direkt hierher gehört aber Kl 3 1 (cf. יהוה 18). — Vergleiche, dass in Est 2 21 das zuerst gesetzte המלך dann durch אחשורש fixiert wird. — בה Sir 51 13 b blickt nicht über das Gebet zurück auf ירואת ייי 51 1, sondern auf חכמה 13 d, die zugleich das logische Objekt des Kontextes bildet. Ebenso steht בה 25 a, חכמה 25 b.

Andere Gruppen von Fällen, in denen ein Pronomen auf ein folgendes Nomen hinweist (Nm 24 17 a Am 1 3 a etc. s. u.), bilden weniger eine Quelle der Unklarheit. Denn in diesen Fällen wird das

Pronomen sofort erklärt, und sie treten auch mit einer gewissen Regelmässigkeit auf.

Als doppelgesichtig wird das ם von ויּרקידם Ps 29 6a gemeint sein, indem es an die stürzenden Cedern anknüpfte, aber wesentlich auf die folgenden Berge hinblickte.

γ) Die Klarheit der Aufeinanderbeziehung der Darstellungsmomente ist auch dann bedroht, wenn ein Pronomen eine weiter entfernte Grösse vertritt (Ps 12 8a etc.; cf. S. § 1), oder wenn es eine direkt angeredete Person mit einer solchen zusammenfasst, an deren einstige Apostrophierung nur erinnert ist, wie תשׁבון אתם (1 K 9 6), oder eine spätere Verallgemeinerung des Historiographen enthält, wie עזבוני וג׳ (1 K 11 33).

δ) Am stärksten ist die Durchsichtigkeit des Wechselverhältnisses der Satzteile dann beeinträchtigt, wenn ein Pronomen oder überhaupt ein stellvertretendes Sprachelement nicht das nächstvorhergehende Darstellungsmoment vertritt, das von ihm vertreten werden könnte, sondern sich auf eine entferntere Grösse zurückbezieht. Übrigens ist hier das Relativum unberücksichtigt geblieben, weil dessen abnorme Beziehung eine abnorme Satzstellung involviert, die weiter unten behandelt wird.

Hierher gehört nicht הִוא Gn 10 12b, denn es fasst die vorher erwähnten vier Städte zusammen. Aber וַיִּקְחוּ 14 11a blickt auf 9, und „er“ 41 13b auf 10b. — Betreffs אתה Ex 10 11 müsste nur im unpunktierten Text bemerkt werden, dass es sich auf das weiter vorhergehende רעה beziehe (Abulwalid 216). — מִמֶּנּוּ Ex 10 26 vertritt freilich nicht פַּרְסָה, aber Abulwalid 216 musste bemerken, dass es natürlicherweise nicht das feminine Wort vertreten konnte. — In Ex 21 11 wollte Abulwalid 214 nach Vorgängern das שְׁלָשׁ־אֵלֶּה in unmöglicher Weise auf אשׁר לֹא יְעָדָהּ וְהֶפְדָּהּ (8a) und auf וְאִם לִבְנוֹ יִיעָדֶנָּה (9a) beziehen. — הִוא Lv 15 23 heisst *es* (S. § 10) = *etwas*, nicht gerade כְּלִי (KEHB), was wegen des עַל־הַכְּלִי nicht ganz natürlich wäre. Aber jedenfalls weist jenes הִוא nicht auf הדם הנזכר בראשׁ הענין אִשָּׁה כִּי וג׳ (Abulwalid 216) d. h. auf 19a. Übrigens zu בְּנִגְעוֹ (23a) vgl. S. § 415ε! — Dass in „wie Jahwe durch Mose zu ihm redete“ (Nm 17 5b) das „ihm“ sich nicht auf Mose zurück bezieht (Abulwalid 216: אין אמרו לו שב על משה), lag in der Natur der Sache, und wurde von ihm jedenfalls nur bemerkt, damit er hinzufügte, dass es auf Aaron (5a) gehe (cf. Ex

30 7–9 etc.). — כֵּן Dt 12 4 bezieht sich auf die vielen Kultusorte etc. (2 f.), weshalb diese eben zerstört werden sollen, aber nicht auf ואבדתם (3 b; Abulwalid 214). — כֵּן Dt 15 17 b weist nach Abulwalid 214 nicht auf הרציעה (17 a), sondern auf העניק (14 a). Indes bezieht es sich auf den ganzen Abschnitt 12 ff. zurück.

Das erste כֵּן von 1 S 1 7 a blickt auf 4 b 5 zurück. — ויחזק 1 S 15 27 b hat den entfernteren שאול zum Subjekt (Abulwalid 215), und nicht ist mit einigen, wie Abulwalid sagt, Samuel als Subjekt eines ויקרעהו vorauszusetzen und eine Parallele zur symbolischen Handlung von 1 K 11 30 zu postulieren. — Das *êhu* in וחזקהו 2 S 11 25 b bezieht sich freilich auf Joab (25 a) zurück (Abulwalid 216: שב אל יואב), aber ein näheres Maskulinum, das natürlicherweise durch jenes *êhu* vertreten werden könnte, findet sich vorher nicht. — ם 2 S 22 15 a geht nicht auf 13 b 12 b, sondern auf 4 b zurück. — Storr 401 erwähnt יָלְדָה 1 K 1 6 b als auffällig, aber *Chaggîth* (5 a) ist das nächst vorhergehende feminine Subjekt. — Übrigens החדש השני 1 K 6 1 bezieht sich nicht auf das folgende לִמְלֹךְ, sondern auf das vorhergehende „vierte Jahr" (cf. 37; Abulwalid 216).

לְפָנָיו Jes 53 2 a vertritt die Grösse, die mit נוי gemeint ist (vgl. The Exiles' Book etc. 188 f.), nicht יהוה (1 b; Del., Näg., Bred.; v. Orelli, KC; Duhm, HC; Kittel, KEHB). Ebenso wenig heisst es „für *sich* hin" (Klostermann, Deuterojesaja 1893 59), oder ist לפנינו (Cheyne, Jewish Religious Life etc. 1898 83: „before us") zu konjizieren. — In Jr 51 5 ist die Aussage „nicht verwitwet (d. h. gänzlich verlassen, cf. Jes 50 1 54 1) ist Israel und Juda (deshalb) weil ihr (Israel's und Juda's) Land voll von Schuld ist" immer noch durchsichtiger, als die Aussage „nicht ist verwitwet etc., sondern ihr (der Chaldäer [Abulwalid 216]) Land" etc. — אותה (Hes 12 13) vertritt Chaldäa, das der geblendete (2 K 25 7) Ṣidqijjahu nicht sah, und nicht ירושלם 10 b (Abulwalid 215). — בָּהּ (Hes 33 12 b) blickt auf die צדקה (12 a) zurück, die bei einem צדיק selbstverständlich ist. — ה Hab 1 10 b vertritt das entferntere מבצר (Storr 400), das wegen seiner Identität mit עיר מבצר als eine feminine Grösse vorgestellt werden konnte (cf. מבצרות Dn 11 15 †). Wenn man ה Hab 1 10 b als Index des maskulinen Suffixes (Nowack, HC) fasste, würde es sich auf עפר beziehen.

Zu Ps 18 15 a s. o. 2 S 22 15 a! — צעקו Ps 34 18 bezog auch Abulwalid 214 richtig über V. 17 hinweg auf die צדיקים von V. 16.

Über den Orginaltext vgl. meine Einleitung 66[1]! — ם in וְתִּטָּעֵם Ps 44 3 vertritt nicht das nähere גּוֹיִם, sondern das entferntere אֲבוֹתֵינוּ (2 a; Abulwalid 216). — בָּהּ 68 15 a blickt nicht auf 14 b, sondern auf 11 a 10 b. — וַיְסַפֵּר וגו׳ 105 24 31 a 36 a 39 a 40 a vertritt nicht die nächst vorhergehende maskuline Grösse. — הָ Pv 7 8 blickt zwar auf die אִשָּׁה von V. 5 (Storr 400), aber dies ist die nächste feminine Grösse. — In Hi 31 18 a b ist das in יָתוֹם enthaltene Maskulinum und Femininum (S. § 247 f) expliziert (s. u.). — Das ãw in בָּתָּיו 1 Ch 28 11 bezieht sich auf מִקְדָּשׁ (10 b), und um בָּתָּיו mit אוּלָם zu koordinieren, ist אֶת vor בָּתָּיו wiederholt. Dies zur Erläuterung von S. § 375 l!

Formelle Disgruenzen.

2. Ferner auch der Gebrauch unerwarteter Flexions- und Motionsformen, aus dem sonst in der Stilistik verschiedene Arten von „Enallage“ abgeleitet wurden (vgl. bei Dathe 1 647 ff. und sogar noch bei Gerber 1 497 ff.), trägt dazu bei, die Übersichtlichkeit der Darstellung zu vermindern. Zu den erwähnten Quellen der Unklarheit gesellt sich weiterhin auch die Disgruenz der Satzteile (S. § 342—350). Aber diese Erscheinungen des Sprachgebrauchs sind, soweit sie überhaupt und speziell im Hebräischen existieren, genügend in meiner Syntax charakterisiert worden.

Ideelle Disgruenzen.

Die Hypallage wird von Dathe 1 652 richtig als die Erscheinung definiert, „qua uni attribuitur, quod attribuendum esset alteri“. Wesentlich ebendasselbe meinte Abulwalid mit הִפּוּךְ בְּעִנְיָן (Riqma 207 210 f.), wie die von ihm angeführten und von mir alle beurteilten Fälle zeigen. Aber die von ihm und von Dathe 1 127 f. 652 ff. gegebenen Beispiele zerfallen in drei Gruppen.

α) Folgende Stellen enthalten keine Hypallage:

In Gn 9 2 soll תִּרְמֹשׂ nach Abulwalid 211 auf die unlebendige אֲדָמָה übertragen sein und ebenso שֶׁרֶץ Ex 7 28. — תּוֹלַעַת שָׁנִי Ex 25 4 etc. 28 6 etc. ist nicht, wie Abulwalid 210 meinte, aus שְׁנִי תּוֹלַעַת (Lv 14 4 6 49 51 f. Nm 19 6†) verdreht. — Für Ex 30 13 gilt nicht משפטו כל העוברים עליו הפוקדים (Abulwalid 210). — Ebenso wenig gehört בִּדְמֵי טָהֳרָה Lv 12 4 hierher, was Dathe 1 127 mit „in purgatione sanguinis“ deuten wollte. — Trotz Lv 13 4 a ist in 10 a nicht וּשְׂעָרָה הָפַךְ לָבָן (Abulwalid 210) gemeint. — „Geheilt ist der Schlag etc. von dem Aussätzigen weg“ (Lv 14 3) konnte ebenso gut gesagt werden, wie נִרְפָּא הַצָּרוּעַ מִנֶּגַע, wie Abulwalid 210 unter

Hinweis auf 2 K 5 3 (s. w. u.) meinte. — בנפשו Lv 17 14 a erklärt sich nach S. § 338 z (Abulwalid 210: נפשו בדמו). — Zu שִׁכְבַת זָרַע Lv 22 4 ex. cf. S. § 329 f! — בכור כֹּל Nm 8 16 ist Interpretament nach S. § 333 t (gegen Abulwalid 211). — Zu פִּשְׁתֵּי הָעֵץ Jos 2 6 b cf. S. § 306 c β; zu 1 S 23 7 b cf. S. § 402 z! — 2 S 12 27 ex. deutete Dathe mit „intercepi urbi aquam“! — 2 K 5 3 b 6 f. (cf. Ps 19 14 a α): „wegraffen jemanden vom Aussatz“ ist = ihn davon befreien. — 2 K 9 24: „füllen seine Hand mit dem Bogen“ ist = ihn erfassen. — „Sie setzte ihre Augen in die Schminke“ (2 K 9 30), worin Ältere (A. Berliner 41; Abulwalid 210 mit Hinweis auf Jr 4 30) eine Hypallage fanden, ist nur eine höchst treffende Beschreibung jener Operation.

Für Jes 2 11 ist משפטו גבהות עיני (Abulwalid 210) unbegründet. — עלה Jes 5 6 etc. (S. § 328 b) beurteilte Abulwalid 211, wie תרמש Gn 9 2 (s. o. 119 28). — Betreffs יין ידליקם Jes 5 11 b erinnerte er (pag. 210) an שכר ירדפו 11 a. — אפגע Jes 47 3 b, worin Dathe 1 653 die Hypallage von „non occurram homini“ für „non occurret mihi homo“ fand, meinte am wahrscheinlichsten das Hiqṭil אַפְגִּעַ (= interzedieren lassen; vgl. die Diskussion in The Exiles' Book etc. 68 f.). — Zu עֲוֹן קֵץ Hes 21 30 b 34 b 35 5 b cf. S. § 309 g! Über (מ)משקע מים Hes 34 18 vergleiche man S. § 330 n! — Zu יֹצֵאת אלף Am 5 3 cf. S. § 332 k (gegen היוצאים ממנה אלף Abulwalid 211). — Am 5 16 b β: teils Streben nach Verhinderung einer falschen Konstruktion von וְאֶל־מִסְפֵּד יוֹדְעֵי נֶהִי und teils die Gewöhnlichkeit der chiastischen Wortstellung hat den MT veranlasst (Abulwalid 210: יודעי נהי אֶל מספד).

Zu Ps 19 14 a α vgl. oben 2 K 5 3 b! In בדמעות שליש Ps 80 6 b (S. § 332 p) ist ebenso wenig ein הפוך בענין (A. Berliner 41; Abulwalid 210: דמעות בשליש) zu sehen, wie in על הרים וג' 104 6 (s. u.). — Mit שׁרץ in 105 30 verhält es sich, wie in dem oben erwähnten Falle Ex 7 28. — In 138 2 b war „über Alles deinen Namen gemäss deinem Wort“ (כאמרתך) beabsichtigt, ist aber Haplographie von כ eingetreten. Also ist nicht כל falsch gestellt (Flacius 2 302, 17). — In der Aussage „und wie eine Fussfessel, die zur Züchtigung eines Thoren dient“ (Pv 7 22 b) ist das tertium comparationis die Schnelligkeit, wie in 22 a die Willenslosigkeit. Dagegen „sicut stultus ad castigationem compedis“ und andere Umstellungen etc. (Wildeboer, KHC) wären weniger sinnreich. — כֶּסֶף סיגים (Pv 26 23)

ist nicht = סיגי כסף. — In Hi 16 15 b nahm Abulwalid 210 den Gebrauch eines „ב anstatt על“ an, wie er es in בנפש Lv 17 11 b, Qimchi 46 b in יִנָּתֶן בּוֹ Lv 24 20 b und beide in Neh 2 12 ex. voraussetzten. Mit Beseitigung des *hippûkh* sei in Hi 16 15 b gemeint ועוללתי עפר על קרני im Sinne 'ויעלו וג Jos 7 6 b. Um seine Kombination von עללתי Hi 16 15 b mit עלה plausibel zu machen, verwies Abulwalid unrichtig auf וַיַּעַל Neh 8 6 und מֹרֶךְ Lv 26 36. Übrigens fügte er schliesslich hinzu, dass in Hi 16 15 b ועוללתי ראשי בעפר gemeint sein könne, ohne dass er das עולל erklärte. — Zu עָרֵי הַפְּרָזוֹת Est 9 19 cf. Hes 38 11 Sach 2 8 †: Städte der frei daliegenden Gegenden (S. § 245 d). — Zu לְרַחֲמִים Dn 1 9 vgl. oben 68 30! Auch 'וְכָל־אַחַד וג 2 35 gehört nicht hierher. Endlich קֻרְבַּן הָעֵצִים Neh 10 35 ist nicht „ligna oblationum“ (Dathe 1 128).

β) Neben der Ausdrucksweise „Feuer schleudern an einen Gegenstand“ (Am 1 4—2 5 Hos 8 14 Hes 39 6 cf. 30 8 14 16; Kl 1 13 †) konnte, unter begünstigendem Einfluss des gebräuchlichen בָּאֵשׁ (Ex 3 2 12 10 etc.), sich auch die umgedrehte Verbindung „einen Gegenstand ins Feuer schleudern“ ausbilden (Ri 1 8 [Flacius 2 302; A. Berliner 41] 20 48 2 K 8 12 Ps 74 7 † cf. Ex 32 24 etc., נתן בָּאֵשׁ 2 K 19 18 ‖ Jes 37 19; Ps 140 11). Nicht wahrscheinlich meinte man „send off by fire“ (Moore, ICC zu Ri 1 8). — „Mein Gebein klebt an meinem Fleische“ (Ps 102 6 Hi 19 20 a) war nicht unmöglich neben der umgedrehten Aussage (Kl 4 8). — Ferner konnte bei einer reziproken Thätigkeit, wie das Küssen ist, auch die beweglichere Hand zum Subjekt gemacht werden: וַתִּשַּׁק Hi 31 27. — Auch in 40 25 b war nicht zu erwarten „in linguâ eius mergens funem“ (Flacius 2 302, 31).

γ) Nur die Aussage „der Mehl-Krug wird nicht aufgezehrt werden etc.“ (1 K 17 14; Abulwalid 212) entspricht am meisten den Beispielen von Hypallage, die aus andern Sprachen mit Recht angeführt werden (s. u. 121 38). Dagegen die Aussage „so sollen sie (eure Sünden) weiss werden“ (Jes 1 18) beruht nur auf natürlicher Beibehaltung des vorhergehenden Subjektes.

Auch „gladius vagina vacuus“ (Cicero, Pro Marcello § 17) steht nicht statt „vagina gladio vacua“ (Dathe 1 656), und „Ibant obscuri sola sub nocte per umbram“ (Verg., Aeneis 6 268) steht nicht „pro obscura nocte soli“ (Servius ad locum; Gerber 1 536), sondern „solus“ heisst dort „einsam“ oder „öde“, wie auch anderwärts. Ferner in den Fällen, wie „ein gutes Glas Wein“, beschreibt das Attribut den

Gesamtbegriff „Glas Wein“, und dieser nicht unnatürliche Sprachgebrauch hat nur eine kühnere Anwendung gefunden in Beispielen, wie „der Saiten goldenes Spiel“ (Schiller's Kassandra), oder „ad maiora rerum initia“ (Liv. 1 1; Gerber 1 537 f.). — „Eine Art von Hypallage, eine rhetorische Umkehrung des natürlichen Verhältnisses von Person und Sache“ sah Fleischer 2 208[1] in der Setzung von „er fand kein Mittel, seinem Principat auszuweichen“.

Ideelle Disgruenz: ambiguitas.

Zu den Arten der mehr ideellen Disgruenz gehören auch folgende zwei Erscheinungen:

Als Parallele zu der oben 10 12 behandelten *ἀμφιβολία* giebt es eine teils nachlässige (cf. Mehren 134 37) und teils geistreiche Dunkelheit des Wechselverhältnisses der Satzteile. Zur beabsichtigten **ambiguitas** gehört die Doppelsinnigkeit mancher Orakel, wie z. B. jenes Spruches „Aio te Aeacida Romanos vincere posse“ (Ernesti, Initia rhet. § 310; Volkmann 340; Gerber 2 231 f.). Dem stellt sich der Satz רַב יַעֲבֹד צָעִיר (Gn 25 23) an die Seite.

Ideelle Disgruenz: Zeugma.

Sodann ein übertriebener Grad von Satzzusammenziehung (S. § 376 n), die nach Gerber 1 470 auch von alten Stilisten als *σύλληψις κτλ.* bezeichnet wurde, wird hauptsächlich mit dem Ausdruck **Zeugma** (Volkmann 405) benannt.

Alttestamentliche Beispiele von **Zeugma** sind folgende: תַּדְשֵׁא Gn 1 11: sie lasse grünen und sprossen überhaupt; cf. צבא 2 1 mit Neh 9 6 (GL 853); שׁוּף Gn 3 15 b; ישׁב 4 20 b (Onq.: וּמָרֵי בְעִיר; Peš.: *weqânjai qenjânâ*; *κτηνοτρόφων*! Qi. 51 b: ורועה מקנה); vgl. auch עבדתי 30 26 a w. u.; נמות 47 19 (GL 853). לְהַכּוֹת Dt 27 25 a enthält nicht bloss eine Apposition nach S. § 333 s, sondern auch zugleich ein Zeugma, indem „für das Vergiessen o. ä.“ hinzuzudenken ist. — Weitere Beispiele sind לזבּח 1 S 1 21 b; וּבָאָרֶץ 26 8 b; אכל 2 S 17 29 a; doch auch רֻדַּף Jes 17 13 b; רקע 40 19 (ב gilt auch vor רתקות nach S. § 319 m); יורדי 42 10. In 55 3 schliesst die Apposition „das Äquivalent oder die Verwirklichung der etc.“ unwillkürlich einen zeugmatischen Gebrauch des אֶכְרְתָה in sich. — Andere Fälle sind וְקָנִיתָ Jr 19 1: erwirb und wirb (= kauf und nimm; > Trg. תְּדַבַּר [*duces*] oder Qimchi's תוליך); שׁברתי (S. § 389 a) Hes 6 9: brechen Herz und Augen; קח Hos 1 2 (v. Orelli, KC; Nowack, HC); אֶשְׁבּוֹר 2 20 b (cf. Ps 76 4); vielleicht שׁפט Ps 7 9 b (s. u.); aber מוֹצָאֵי 65 9 bezöge sich indirekt auf die Sonne und den Mond mit den Sternen, nicht auf den „Abend“ (GL 853), wenn nicht über-

haupt die oben 28 33f. empfohlene Auffassung richtiger wäre. — Dagegen gehört wieder hierher בִּקַּעְתָּ 74 15: spalten und hervorbrechen lassen; שִׁבֵּר 76 4: zersplittern und beendigen; בשׂוּמו Pv 8 29: als er dem Meer seine Satzung aufstellte (und feststellte:) Wasser sollten nicht etc.; יריח Hi 39 25; „Sack und Asche anziehen“ (וילבשׁ) Est 4 1; הלבשׁו Dn 5 29. Auch דרשׁ 2 Ch 16 12 b schliesst ein שׁאל in sich, und dient nicht לוינו Neh 5 4 in einem doppelten Sinn von *leihen* (= borgen und verborgen)?

In der Aussage „sie sahen (ראים) die Donnerschläge und die Blitze etc.“ (Ex 20 18) steht der dem Verb nicht genau entsprechende Ausdruck doch direkt hinter dem Verb. Auch יהיה „soll geschehen“ (Dt 21 5 b) passt natürlicher zu dem vom Richter zu diktierenden „Schlag“ (25 3), als zu רִיב „Streitsache“. Trotzdem folgt dies an erster Stelle auf יהיה. Bei עיר Jr 15 8, worin GL 853 ein Zeugma fand, ist allerdings nicht mit dem Targum „ich liess plötzlich über sie Heere kommen, und sie zerstörten ihre Städte“ (קִרְוֵיהוֹן) an „Stadt“ zu denken. Weiter gehört zu dieser Gruppe aber נתעו Hi 4 10 und עשׂית 10 12.

Dathe behandelte das Zeugma nicht. Gerber 1 475f. führte z. B. Ilias 1 532f. und *νέκταρ τ᾽ αμβροσίην τε, τάπερ θεοὶ αὐτοὶ ἔδουσι* (Hesiod, Theog. 640) an. Mehren 103 erwähnt als مشاكلة *mušâkalatun* [colligatio etc.: Zeugma] مكرو ومكر الله [deceperunt et decepit deus], während doch „das Ränkeschmieden kein auf Gott anwendbarer Begriff“ ist.

3. Unklarheit ist auch bei Diskontinuität der Satzbestandteile zu befürchten. Diskontinuität.

Am wenigsten wird die Klarheit des Wortzusammenhangs durch starke Trennung (*disruptio*) zusammengehöriger Satzbestandteile bedroht: אל־התבה Gn 7 13; לו לאשׁה 25 20; בְּאָזְנֵי וג׳ Jr 36 10. Auch die Anwendung des Nomen absolutum pflegt keine Unklarheit der Zusammengehörigkeit aufeinander folgender Worte hervorzurufen. Denn diese Casus absoluti (S. § 341 412k etc.) befinden sich zwar faktisch in *Anakoluthie* (Gerber 1 508) gegenüber den andern Satzbestandteilen. Aber teils wegen ihrer psychologischen Bedingtheit und teils wegen ihres Zusammenhangs mit dem Sprachgebrauch erzeugen sie keine Unklarheit des logischen Verhältnisses der Worte. Aber die Fälle von Anakoluthie, die nicht in einer solchen festen und darum häufig wirkenden Neigung des Sprachgebrauchs wurzeln, verbreiten doch Dunkelheit über die Wechselbeziehung der aufein-

ander folgenden Wortkomplexe. Solche Fälle von Anakoluthie sind hauptsächlich durch Parenthesen veranlasst.

a) Anakoluthien mit absolut vorangestelltem Nomen. Zu den in S. § 270 c 271 a b 341 412 k etc. angeführten Beispielen gesellen sich noch folgende hinzu: In Gn 3 3 a beginnt bei אמר אלהים eine Unterbrechung des Satzbaues. Weniger wahrscheinlich ist וּמִפְּרִי als Anfang einer direkten Zitation und אמר אלהים als Schaltsatz gemeint. Weiter gehört hierher Ex 30 33 38 Lv 20 17 22 18 b 19 a (לרצנכם); 25 44 (עבדך וג׳, wie 4 12 in S. § 341 c) 46 b; Nm 15 29 35 23: (ב)כל־אבן וג׳; Dt 20 20: עץ וג׳ אתו (S. § 340 f.); 1 K 11 26 (cf. § 341 a 367 δ); Jes 40 22 (S. § 410 a)-24; 42 3 a 49 19 (חרבתיך וג׳ S. § 341 a) 53 4 a; 56 4 f., denn wenn לפריסים zu אמר gehören sollte, würde in 5 לכם erwartet; 66 3 b (cf. S. § 412 p); Jr 25 31 b; 28 9 (S. § 341 g; überdies wie Lv 4 12 etc. § 341 c); Hes 11 5 b; Ps 87 1 b (§ 341 d) Qh 5 18 b (זה וג׳); איש וג׳ Qh 6 2: „ein Mann, dem“ etc. (Trg., LXX, Peš., Arabs) ist wahrscheinlicher, als „ein Mann, wenn“; הִמּוֹ Esr 5 14 b. — Ähnlich ist es bei Vorausstellung eines Umstandes, wie des בַּדֶּרֶךְ in Qh 10 3 a (cf. S. § 341 m und לפני יהוה 2 S 6 21 b); Esr 7 9 a bei der Aussprache *j^esûd* (cf. ἐθεμελίωσε; ܫܪܘ ܠܫܬܐܣܘ). — Vgl. *Ἀποβλέψας πρὸς τοῦτον τὸν στόλον . . . ἔδοξέ μοι πάγκαλος εἶναι* (Plato, De leg. III, pag. 668; Gerber 1 548). — Auch in Bezug auf das Arabische spricht Fleischer 1 746 von „Anakoluth“.

b) Andere Fälle von Anakoluthie: Gn 1 29 b unterbricht die Konstruktion, wie der auf נָתַתִּי 29 a zurückblickende Akkusativ אֶת־כָּל־יֶרֶק 30 a zeigt. Einschaltung eines zweiten נתתי (Holzinger, KHC 1898 z. St.) ist eine sehr mechanische Operation. — רַק וג׳ Gn 14 24, von Trg., LXX, Peš. einfach nachgeahmt, zielte auf ein אַחַת (S. § 384 b) o. ä. hin — Zu Dt 11 2 vgl. S. § 270 c! — הבית וג׳ 1 K 6 12 ist in Trg., LXX (A) und Peš. nachgeahmt. — יִהְיֶה Jes 7 23 b ist ein wiederholender Ausdruck, wie solche in S. § 340 a i besprochen sind. — Jr 27 8 b: die Konstruktion von פקד mit dem Akkusativ geht über in die mit על (vgl. auch S. § 341 i).

Materialien zur komparativen Würdigung und psychologischen Ableitung dieser Erscheinungen sind schon in S. § 341 l zusammengestellt worden. Renan freilich meinte in seiner Histoire des langues sémitiques, p. 135, „que ces irrégularités, que les grammairiens croient expliquer par des anacoluthes etc., sont les inadvertances, ou plutôt les libertés d'une langue qui ne connaît qu'une seule règle

exprimer avec vivacité, au moyen de ces mécanismes naturels, ce qu'elle veut exprimer". Aber das ist doch nicht richtig. Denn auch der hebräische und überhaupt semitische Autor konnte sich lebhaft ausdrücken, ohne dass er die Satzkonstruktion unterbrach.

4. Unklarheit wegen Satzunterbrechung. **Satzunterbrechung.**

a) Sie ist kaum da zu finden, wo die von mir nachgewiesene (S. § 368a—d) indirekte Anknüpfung eines tempus consecutivum vorliegt: z. B. bei וַיְשַׁלְּחֵהוּ Gn 3 23a (gegen Delitzsch z. St.). Analog ist 37 22b, wo die Zweckangabe durch die Anführung der Rede sehr weit von וַיֹּאמֶר getrennt ist.

b) Aber folgende Arten von Wortkomplexen drohen in aufsteigendem Grade eine Unklarheit durch Satzunterbrechung hervorzurufen:

α) Die organischen Zwischensätze, die in S. § 414 behandelt sind, verdunkeln den Satzzusammenhang zwar nicht faktisch, wenn sie zu grösserer Länge anschwellen (Esr 4 13 Dn 2 37b 38a 4 17f.), aber wenn sie auf eine falsche Grösse bezogen werden können.

Eine falsche Beziehung des אֲשֶׁר war ausgeschlossen in „Zurückziehen (locker machen) soll jeder Gläubiger (Besitzer) eines Darlehens (Status absolutus *maššè*, מַשֶּׁה mit Segol) seine Hand, welches (S. § 380m) er darleiht etc." (Dt 15 2 cf. Neh 10 32b: Pfand von irgendwelcher [andern!] Hand). — Die Möglichkeit einer falschen Beziehung des Attributivsatzes ist in Gn 49 30b 50 13b (S. § 380b) beseitigt. — Aber die Möglichkeit einer falschen Beziehung des Zwischensatzes besteht in Gn 1 11a, wo das עַל־הָאָרֶץ nachhinkt; 14 17 39 17 Dt 1 4 Jr 29 1–3 41 9a (S. § 383a*β*) Hi 31 12a Ru 3 1a 4 15b.

Die Trennung eines Zwischensatzes oder seines Äquivalentes von dem dadurch beschriebenen Nomen ist im Semitischen dann natürlich, wenn das beschriebene Nomen im Status constructus steht. Die Unklarheit, welche so von Seiten der formalen Beschaffenheit der betreffenden Worte droht, ist meist durch deren Sinn verhütet worden. Die Gefahr einer falschen Beziehung des Zwischensatzes oder seines Äquivalentes besteht aber doch schon in עֵץ פְּרִי עֹשֶׂה פרי Gn 1 11a; זרע אשר (29a). Dieselbe Gefahr besteht ferner in Fällen, wie אֲחִי יֶפֶת הגדול (Gn 10 21b) etc., die in S. § 334*γ* behandelt sind. Ebenso könnte אשר Nm 18 12b sich auf *ăm* beziehen. Man vergleiche noch Jos 22 29b 2K 9 1b*β*, wo aber ein natürliches Verständnis die richtige Direktive gab, und 2Ch 1 6a! Auch der zweite koordinierte

Zwischensatz von Est 4 11a (אשר לא יקרא) beeinträchtigt die Klarheit des Wortzusammenhangs.

β) Die Schaltsätze verdanken es nur ihrer Gebräuchlichkeit, dass sie nicht als unorganische Einkapselungen innerhalb der Satzstruktur erscheinen. Solche gebräuchliche Schaltsätze sind „sagte etc.“ Ex 5 16 etc. Vgl. S. § 374ef und dazu noch z. B. אמר יהוה Jes 48 22 || 57 21, ferner die sehr auffallende Einschaltung von נְאֻם וג׳ vor גּוֹי Am 6 14a, oder אֲמַר Dn 2 46 3 20 6 24.

γ) Zwischenrufe: Gn 49 18; Dt 32 15: שָׁמַנְתָּ וג׳; Jos 22 22: אַל־תּוֹשִׁיעֵנוּ; Ri 5 9b: בָּרְכוּ יהוה; 1 K 14 14b: und was rottet er (יכרית) auch jetzt aus! (Stossseufzer eines späteren Patrioten); Hes 16 23b: אוֹי וג׳; 18 10b: אָח (cf. S. § 82!); 33 33: הִנֵּה בָאָה; Hos 4 6a; Ps 49 15: „Nun wird der Tod sie weiden!“ Ein sekundärer Zwischenruf ist Ps 81 16, und die Verkennung desselben hat veranlasst, dass in 17a וַיַּאֲכִילֵהוּ statt des ursprünglichen וָאַאֲכִילֵהוּ gesprochen wurde (cf. ויאמר etc. 2 S 1 8 Sach 4 2 11 13 Neh 5 9 7 3); Ps 142 4a: ואתה וג׳.

δ) Zwischenfragen: Eine solche liegt kaum vor in Gn 44 34a; aber in 2 K 1 16: הֲמִבְּלִי; Jes 48 11; Am 2 11b: הַאַף וג׳; Hi 14 14a: אִם ימות וג׳; 42 3a.

ε) Mehr wird der Satzzusammenhang durch eingestreute Explikativsätze verdunkelt. Unter ihnen können folgende Gruppen unterschieden werden: — 1) asyndetische Erläuterungen etc. (S. § 357f): z. B. עשרים וג׳ Ex 30 13b Dt 1 11 Ri 10 4b cf. 1 K 13 18b; Est 1 1a (הוא וג׳) 2 7 (היא וג׳). — 2) Sätze mit einleitendem ו epexegeseos (S. § 360dw): z. B. ושאול וג׳ 1 S 18 17b; ושם וג׳ 25 3ab; [ולמן־היום 2 S 7 11a gehört aber wahrscheinlicher zu S. § 375d (= et praesertim), als zu § 375c]; והגבענים וג׳ 2 S 21 2; ועבדיהו וג׳ 1 K 18 3b 4; ויורם וג׳ 2 K 9 14b 15a; והוא וג׳ יהוה Jr 20 1; oder והיה וג׳ וְגִלְּחוֹ 2 S 14 26 (cf. S. § 367z 369g); ומרדכי Est 2 20b 21a; Dn 4 21b, und das ו 22a rührt daher, dass schon 20b als Deutung angesehen wurde. — 3) Sätze mit einleitendem כי explicativum (S. § 373a), oder eine dieses כי ersetzende (§ 373fγ) Frage: הֲלֹא וג׳ Gn 19 20b; כי־יעוד וג׳ 45 11a; כי וג׳ מישראל Ex 12 15b; כי עַם וג׳ 33 3; Dt 3 11; כי לא ראיתם 4 15b; כי יראתם וג׳ בָּהָר 5 5 (ein „zufälliges Auftreten der Worte“ nach Abulwalid 216); [? כי אֵל קַנָּא וג׳ 6 15a]; Jos 21 10b; 1 K 8 46a; וידעו וג׳ Jes 9 8a; כֵּן משחת וג׳ (wurde etwa ein כי dem folgenden כן assimiliert?) 52 14; כי וג׳ הֵמָּה Hes

2 5; Sach 2 12 b; כי כל וג' Hi 27 8; כי מנעורי וג' 31 18; כי־כן וג' Est 1 13 b 14. Auch Neh 6 1 b enthält wahrscheinlich eine erläuternde Zwischenbemerkung zum Ausdruck „Riss“ (פרץ): nämlich nicht einmal etc.; ולא וג' 1 Ch 5 1 b; 23 27. — 4) Mit הִנֵּה beginnen erläuternde Einschaltungen in 2 Ch 2 2–5. Übrigens fehlt nicht der Nachsatz (KÜ), sondern er folgt mit וְעַתָּה 6 a.

ζ) Eine mit der darauf folgenden Konjunktion nicht harmonierende Einschaltung liegt auch in folgenden Textelementen חירם וג' 1 K 9 11 a, aber vielleicht ist nur ein ו verloren gegangen, sodass es heissen sollte „und in denen Chiram etc.“; והיו Am 5 6. Vergleiche auch die Unklarheit, die darin liegt, dass die interrogative und die konditionale Funktion des אם sich in Jos 22 22 b–24 a verknüpft, und dass אשר in Dn 9 2 b zugleich „welche“ und zugleich „dass“ bezeichnet.

Satzunterbrechung durch Parenthesen.

η) Anakoluthische Wortkomplexe, die P a r e n t h e s e n zu nennen sind (cf. J. F. Hirt, De parenthesi sacra V. T. 1745; aber Dathe bespricht nicht die Parenthese): לִפְנֵי bis עֲמֹרָה Gn 13 10. — Ganz willkürlich fand Abulwalid 217 in בְּאֵל שַׁדָּי Ex 6 3 a das ב des Schwurs (S. § 391 a) und fasste er 3 b als eine Parenthese. — Parenthetisch ist שמעו וג' Nm 14 14 (aber vgl. S. § 368 a) und ידעתי bis לכם Dt 3 19; aber יום וג' 4 10 a kann sich ebenso gut an הודעתם 9 b, wie an פרתשכה (Abulwalid 217) anschliessen. — Ohne Not und Möglichkeit hat Abulwalid 217 כאשר דבר וג' 6 3 b an לְרִשְׁתָּהּ 1 b anknüpfen wollen. — Wie in Jos 17 2 a–5 a der Satzbau durch Einschaltungen unterbrochen ist, und wie auch 17 8 eine eingeschaltete Nebenbemerkung bildet, so finden sich Unterbrechungen des Satzzusammenhangs auch in 21 10 f. — Abulwalid 217 erinnert ferner richtig an וְשָׁם bis בימים ההם Ri 20 27 f.

Eine weitläufige Detaillierung eines Umstandes bilden zwischen 1 S 3 2 a α und 4 a die Worte וְעֵלִי (S. § 362 t: שׁכב!) bis אלהים: und zwar = während nämlich (cf. S. § 360 d) etc. Aber nicht ist ושמואל שׁכב 3 eine Parenthese, wie die Interpunktoren, der Talmud (Qidd. 78 b stellt ושמואל שוכב במקומו ans Ende von V. 3), ebenso Abulwalid 214 und z. B. noch Japhet, Die Accente etc. (1896) 20 meinten. Denn die Annahme einer so unnatürlichen Wortzerteilung kann nicht durch das Bedenken gestützt werden, dass sonst „Eli auf seinem gewöhnlichen Lager, der Jünger Samuel aber an geweihter Stätte geruht hätte“ (Japhet l. c.). Übrigens setzt aber das קראת

V. 5 etc. voraus, dass auch Eli sein Lager in einem Teile des Gesamtheiligtums besessen hat. — Eine Parenthese ist auch die Aussage וַיַּעֲבֹר (1 S 9 27), die wenigstens am Ende des Kapitels (Abulwalid 213) stehen müsste. Sodann 13 21 a, oder 21 b (ולהציב וג') ist ein unrichtig gestellter Nachtrag zu 20 b. Parenthetisch ist ferner היו וג' 14 21 a: „sie gehörten [nämlich] zu den Philistäern seit langem, [nämlich] die welche etc.“ Letzteres ist ein restringierender Appositionalsatz nach S. § 385 n. — Parenthesen finden sich ferner in 2 S 1 18: לְלַמֵּד וג' (S. § 407 b); 2 S 14 13 b α: ומדבר וג' „und warum soll, weil (S. § 403 d) der König diesen Satz aussprach, er einem Schuldigen gleichen?“ (> מה דִּבֶּר: und warum hat geredet etc.); 2 S 18 13: וכל bis הַמֶּלֶךְ.

Parenthese. In Jes 64 1 a ist כִּקְדֹחַ bis zum zweiten אֵשׁ parenthetisch. — Aber in Jr 47 2–4 schliesst sich על־היום 4 a an רִפְיוֹן יָדָיִם 3 b an, und nicht ist מִקּוֹל וג' 3 eine zufällige Zwischenbemerkung (Abulwalid 217). — Hes 28 3–5 macht den Vordersatz schleppend, und auch בְּתָפְשָׂם וג' (29 7) schaltet eine Explikation ein. — Über Ps 40 7 a β (אָזְנַיִם כ' לי) vgl. S. § 344 c und über 45 6 b, das von Abulwalid 216 und GL 855 zu den Parenthesen gestellt wurde, s. u. 135 31. — In primärer Weise von Ps 49 8 b, aber zugleich in sekundärer Weise von 9 a b, wodurch 8 b nur umschrieben wird, ist 10 a abhängig. Also ist 9 a b doch keine Parenthese. Ebenso verhält es sich mit „Gesetzt den Fall, dass er seine Seele etc., sie wird kommen etc.“ (49 19 f.). Eine zögernde Zwischenbemerkung ist aber wahrscheinlich Ps 51 7 f. Jedoch wiederum 104 8 a (יעלו וג') gehört nur relativ hierher. Denn es ist eine Aussage über Naturprozesse, die den Lauf der Ströme mitbedingen. — Ferner Hi 11 14 (S. § 415 o) ist keine Parenthese. Denn teils das Perfekt von 13 b, teils die Wiederholung des אם 14 a empfehlen es, 13 b als Apodosis anzusehen. Zu dieser Auffassung rät aber auch die Schwierigkeit, die in der Annahme läge, dass V. 14 eine Zwischenbemerkung sei. Ebenso wenig ist Hi 22 24 f. eine Parenthese (Duhm, KHC), sondern zu ושית ist das Qerê Jr 13 16 zu vergleichen, das in Syntax, pag. 115, Anm. 4 gemeint war. — Parenthetisch ist aber wieder 1 Ch 8 6 b 7 a sowie המה bis גת in 13. Sodann 18 10 b ist schwerfällig gegenüber 2 S 8 10 b, und Parenthesen liegen z. B. auch noch in 1 Ch 26 31 b (S. § 271 b), in 2 Ch 5 13 b, wo והבית der Nachsatz zu 11 a ist, und in והוא bis עבדיו 32 9 vor.

Übrigens die Interpunktoren des MT haben nach Wickes (Prose Accents etc. 42) Parenthesen, die innerhalb eines Pasûq auftreten, auf folgende Art angezeigt. Sie haben an das Ende eines solchen Wortkomplexes ein Interpunktionszeichen gesetzt, welches das nächst stärkere gegenüber dem vorhergehenden Trenner war. Man kann dies z. B. an כִּי bis יֶחֱטָא 1 K 8 46 beobachten. Wickes hat nur wenige Ausnahmen gefunden. Unter ihnen führt er auch Ex 30 13 b an. Aber da ist das Sillûq immerhin um einen Grad stärker, als das Athnach. — Wesentlich ebendieselbe Interpunktionsregel hat J. M. Japhet gefunden, der in „Die Accente der heiligen Schrift“ (1896) § 25 die Parenthese behandelt, die z. B. bei Abulwalid 216 מַאֲמָר מוּסְגָּר heisst.

Gerber 1 560 f. erwähnt als Stellen der *παρένθεσις* oder *παρέμπτωσις*, *interpositio* oder *interclusio*, z. B. Homer, Ilias 1 5 7 390; Sophokles, Philoktet 847; Vergil, Aeneis 1 65 ss.: „Aeole (namque tibi etc. V. 65 s.), Gens inimica mihi tyrrhenum navigat aequor (V. 67) etc.“; Bucolicon 9 23: „Tityre, dum redeo (brevis est via), pasce capellas!“ Überdies heisst es nicht „vita“, wie bei Gerber l. c. steht.

Als ausgedehnte Parenthesen können Digressionen oder Exkurse (*παρεκβάσεις*), wie sie in Gn 38 1–30 Dt 2 10–12 20–23 Est 2 10–14 enthalten sind, angesehen werden.

Satzunterbrechung mit Wiederaufnahme.

ϑ) Fälle mit ausdrücklicher Wiederaufnahme des Fadens der Satzverknüpfung, mochte er in *geringerem* Grade, wie an den kursiv gedruckten Stellen, oder in stärkerem Masse verdunkelt sein.

Einigermassen gehört hierher schon das וימחו Gn *7 23*, das וַתֵּשֶׁב מִנֶּגֶד 21 16 b und וילך 24 10 b, dann sicherer ויאמר Ex 1 16 hinter längerem und והיו Ex *4 9* b hinter ganz kurzem Attributivsatz; ferner folgende Ausdrücke ויהי 12 41 b; והיה Lv *27 3* b; והשביע Nm 5 21; וַיָּמֻתוּ האנשים 14 37 a; וְנָס Dt 4 42 (S. § 413 a), das zugleich wiederaufnehmend ist; וּבָא Dt 18 6, das mehr explikativ (cf. S. § 360 d 369 g), als reassumierend ist, wie Abulwalid 170 es fasste; ועתה Ri 9 16 a 19 a (Abulwalid 170 216 f.: כאשר ארכו הדברים!); והיה 11 31 b. Auch 1 S 14 30 erklärt sich am wahrscheinlichsten durch eine Wiederaufnahme in folgender Weise: „wäre da vollends es der Fall, *dass*, wenn heute das Volk von der Beute seiner Feinde, die es gefunden hat, gegessen hätte, *dass* jetzt nun nicht gross wäre die Niederlage unter den Philistäern?“ (S. § 415 m).

Es ist eine sich selbst verneinende Frage, und wenn es *nicht* der Fall gewesen wäre, dass die Niederlage unter den Philistäern *nicht* gross war, dann wäre diese Niederlage eben faktisch gross gewesen. Die auffallende Stellung der Negation לֹא erklärt sich daraus, dass die leider vorliegende Thatsache, dass die philistäische Niederlage an jenem Tage *nicht* gross war, bei der Wahl der Ausdrucksweise nachwirkte. Wiederaufnehmend ist auch לִפְנֵי יְהוָה in 2 S 6 21 b.

Wiederaufnehmend ist ferner וּבָא 1 K 8 42 b; כֹּה תְדַבֵּר 12 10; וַיְהִי 14 6 a (Wiederaufnahme ist eine Art der Explizierung: deshalb vgl. S. § 369 g). Das zweite וַיַּכֵּה 2 K 2 14 ist noch wahrscheinlicher eine formelle Wiederaufnahme, als ein Ausdruck der thatsächlichen Wiederholung des Schlagens (cf. Gn 19 9 a etc. S. § 368 c). Ferner gehört hierher הֲלֹא Jes 10 11 a; (cf. לָכֵן 30 18 mit עַל־כֵּן 16 b); אִתָּן Jr 20 5 b; ה interrogativum 23 27 (trotz Giesebrecht, HC). Das יַעַן אֲשֶׁר von 29 25 b wird hinter einer langen Einschaltung wieder aufgenommen in 31 b, und ebenso וְנָתַתִּי 34 18–20; יַעַן Hes 21 29 b (cf. 29 a); בְּיוֹם 24 26 a; יַעַן 28 6 b (cf. 2 a); שִׂימוּ Hag 2 18 b; הִנְנִי Sach 3 9 b; לוּלֵי וגו׳ Ps 124 2 kann auch hierher gehören (s. u.); בַּיָּמִים Est 1 1 a; וַיְהִי 2 7 a 8 a; וָאֶרְאֶה Dn 8 2 b; בִּשְׁנַת אַחַת 9 2 a; וְעוֹד אֲנִי 21 a; אֵין אֲנַחְנוּ Neh 4 17; das zweite לָתֵת in 9 8 a; בְּנֵי רְאוּבֵן וגו׳ 1 Ch 5 3 a (cf. 1 a); 2 Ch 5 11–13 mit wiederaufnehmendem וַיְהִי; 20 11 a: וְהִנֵּה cf. 10 a.

Eine sehr indirekte Wiederaufnahme liegt in 1 K 12 2 f. vor, wo כִּשְׁמֹעַ 2 a durch וַיִּשְׁלְחוּ וגו׳ wieder aufgenommen werden soll. Es ist durch die Aussprache *wajjašob* 2 Ch 10 2 b erleichtert. Ohne wirklichen Nachsatz ist auch בְּהַגִּיעַ Est 2 12 trotz וּבָזֶה 13. Indirekt ist die Wiederaufnahme auch hinter וְלֹא וגו׳ 1 Ch 12 19 a in 20 a.

Dabei machte sich das affirmierende und explizierende כִּי (S. § 351 c 373 a: z. B. auch 1 K 8 42 a 11 16) leicht als wiederaufnehmendes כִּי geltend: כִּי־כֵן 2 S 3 9; כִּי־שָׁם 15 21; כִּי כֵּן 1 K 1 30 b; כִּי עַתָּה Jes 49 19. Wahrscheinlich enthält כִּי־דָם Jr 26 15 a ein wiederaufnehmendes כִּי obiecti trotz 22 24 b 1 S 14 39 (S. § 415 l 391 o n). Endlich gehört hierher Pv 2 3 (S. § 391 o).

Vgl. 1 Jh 1 1–3 1 Kor 8 1–4 Eph 2 4 f. (1) 3 14 (1) nach Storr 397. — Gerber 1 547 f. giebt Beispiele von Anakoluthie und Reassumptio aus Cicero, Livius u. a.

5. Verdrehung der gewöhnlichen Wort- und Satzfolge.

Die Annahme verdrehter Wort- und Satzfolge drückte schon Ismaels Schüler Josija durch das Verb סֵרֵס (kastrieren = alterieren) aus, und dieses ist = הפך „umdrehen“ nach dem *Manuel du lecteur* (ed. Derenbourg im JAs. 1870 309 ff., pag. 359, Z. 2; Bacher, Die älteste Terminologie 1899 136). Schon Josija fand diese Operation bei Ex 20 24 Nm 9 6 15 33 27 2 nötig (s. u.). Ebenso steht in Sifrê zu Nm 5 23: סרס המקרא ודרשהו (castra scripturam et—ita—explica eam!). Auch Raši sagte betreffs גם אתכה וג' Nm 22 33 b: זה מקרא מסורס = dies ist eine verdrehte Schriftstelle. Ebendenselben Ausdruck gebrauchte Ibn Ezra bei Esr 7 6 b. Nachmanides spricht bei Gn 15 13 von מקרא מסורס (Goldziher, Tanchûm Jeruš. 26[3]). Abulwalid handelte in einem besonderen Kapitel seiner Riqma (Kap. 33, pag. 212—214) מן המוקדם והמאוחר d. h. vom Vorausgestellten und Nachgebrachten, und alle seine Beispiele sind im folgenden erwähnt. Sodann Dathe 1 659 ff. nannte die hierher gehörigen Erscheinungen im allgemeinen synchysis, einzelne Teile derselben auch Prolepsis und Hysterologia. Darüber handeln auch Volkmann 229 373 f. und Gerber 1 556 ff.

Umdrehung der Wortfolge?

a) Eine Umdrehung der gewöhnlichen Wortfolge existiert schon bei den Casus absoluti, die aber wesentlich unter einen anderen Gesichtspunkt fallen (s. o. 123 31). Solche Umdrehung waltet auch bei der sogenannten Antizipation, wie sie in „Gott sah das Licht, dass es gut war“ etc. (Gn 1 4 a) auftritt. Darüber vergleiche man S. § 414 b—q und füge zu § 414 k noch Neh 9 15 b sowie zu § 414 m noch Dn 4 6 a 17 a! Solche Verdrehung der gewöhnlichen Wortfolge macht sich ferner zunächst noch bei den Konjunktionen bemerkbar.

In Bezug darauf ist schon in S. § 341 n eine bis zur Mišna herab vergleichende Darstellung von Fällen gegeben, wo die Konjunktion „falls“ oder „wann“ hinter dem Subjekt steht: אָדָם כִּי etc. Lv 1 2 etc. Dazu ist noch zu fügen: Hes 14 13 18 21 2 Ch 6 28 (‖ 1 K 8 37) 7 17 (‖ 1 K 9 4). Wie schon in diesen beiden letzterwähnten Fällen die Voranstellung des Subjektes zu dessen Hervorhebung dient, so erklärt sich die Nachstellung der Konjunktion auch in folgenden Beispielen aus rhetorischem Motiv: Jes 28 18 b Mi 5 4 b Ps 62 11 b (חַיִל כִּי) 141 10 b (אנכי עד) Hi 27 4 b (לשוני אם) 36 18 (חֵמָה פֶּן). Ebenso steht das Objekt (Ps 66 18: אָוֶן אם), oder das Adverbiale (Ps 95 7 b: היום אם) vor der Konjunktion.

Überdies sagt Fleischer 1 711 betreffs des Arabischen, dass „jede Bedingungspartikel an der Spitze des Satzes stehen muss“. — Dathe 1 663 macht auf Qh 3 13 (S. § 414 f ex.) aufmerksam und vergleicht 1 Kor 14 9 Gal 2 10. Wenn er aber auch יגיע כפיך כי Ps 128 2 als einen Fall der „synchysis coniunctionis“ erwähnt, so ist dieses כי nach seiner faktischen Geltung am meisten ein interjektionaler Ausdruck der Beteuerung (cf. S. § 351 c). Ebendasselbe gilt von dem כי Ps 118 10 b 11 b 12 b, welches GL 855 als eine nachgestellte Konjunktion erwähnte. Aber aus solcher Hinterstellung eines Bindewortes, die psychologisch motiviert ist und unter den gleichen Voraussetzungen gleichmässig eintritt, kann keine Unklarheit des Wortzusammenhanges folgen.

Eine innerlich begründete Wortfolge liegt auch in der Vorausstellung folgender Satzteile: כל Gn 4 22 (S. § 327 ex; Abulwalid 213: אבי כל לטש וחרש); זִבְחֵי שלמים Lv 17 5 b (S. § 327 v); מתנים קמיו Dt 33 11 (S. § 328 e); אתו 1 S 14 35 b (S. § 327 v w) und גַּלִּים נִצִּים Jes 37 26 (S. § 327 v), was Abulwalid 212 214 hintergestellt haben wollte. Innerlich motiviert ist speziell die Vorausstellung folgender Umstände: מִן־הַיְאֹר (Gn 41 2), an dessen Stellung Abulwalid 213 Anstoss nahm, oder כִּתִּים etc. (Jes 23 12 etc., cf. S. § 339 p und noch Ps 95 7 b Hi 6 28 b 23 9 a). Ebenso innerlich begründet ist die Stellung von העם Jr 33 24 (gegen Abulwalid 213). Ferner בִּימִינֶךָ Ps 17 7 ist richtig ans Ende gestellt, weil es zu מוֹשִׁיעַ und חוֹסִים gehören soll. Die Stellung בי' מו' חו' ממת' (Abulwalid 213) würde חוֹסִים seiner Ergänzung berauben (zu ממת' cf. S. § 406 p). Sodann לִמְנוֹת יָמֵינוּ כֵּן Ps 90 12 heisst: auf den stetigen und raschen Verlauf unserer Lebenszeit zu achten, lehre uns so, d. h. indem wir zurückblicken (S. § 332 b) auf den vorher beschriebenen Schicksalsweg Israels und auf den hohen Grad der vor Gott zu hegenden Furcht! Für Hi 19 23 (S. § 339 p) ferner wünscht Abulwalid 213 die Stellung ויוחקו בספר.

Eine Verdunkelung des Wechselverhältnisses der Worte könnte nur durch willkürliche und vereinzelte Umstellung von Satzteilen herbeigeführt werden, wenn eine solche wirklich vorhanden wäre.

Richtig aber ist die Stellung zunächst bei מַיִם לִשְׁתּוֹת Ex 7 24 b, und sie hängt vielleicht mit S. § 226 e (vgl. noch Jes 49 6 a) zusammen. Die Stellung ist nicht mit Abulwalid 212 f. aus להוציא

מים לשתות abzuleiten, obgleich er wahrscheinlich trotz Hi 3 21 b (cf. S. § 211 b—f) mit Recht sagte: „Nicht ist מים das Objekt von ויחפרו, denn das Wasser gruben sie nicht". — Ferner פָּרִים Ex 24 5 gehört keinesfalls bloss zu עֹלֹת, wie in Chagîga 6 b (A. Berliner 29) vorausgesetzt wird, sondern wahrscheinlich zu beiden Opferarten. — In מִדָּם Lv 4 5 a ist מִן partitiv (S. § 81), und כל 7 b bezeichnet die Gesamtmasse des Blutes, indem sie trotz Abzug eines minimalen Teiles als nicht alteriert angesehen werden konnte. Demnach gilt nicht das talmudische גורעין ומוסיפין (Zebachim 25 a; A. Berliner 41), d. h. etwa: man nimmt weg und fügt hinzu, sodass man bekommt דם מהפר. — In Nm 9 6 15 33 wollte Josija in Sifrê z. d. Stellen (Bacher 136) die Namen Mose und Aaron umgestellt haben, weil die Frage erst an letzteren gerichtet worden sei. Ebenso hielt er in Nm 27 2 die Namen Mose und אֶלְעָזָר für falsch gestellt. — In Nm 30 8 wäre der Gedanke „wann immer er es hört" sehr unnatürlich durch ביום שמעו ausgedrückt. Dieser Ausdruck muss daher vielmehr zum folgenden gehören (LXX und Abulwalid 213). Dagegen wiederum בָּאֲפֵלָה Dt 28 29 ist richtig gestellt, weil es soviel, wie „in seiner (S. § 299 d) Dunkelheit" heisst. Also ist בָּאֲפֵלָה nicht hinter בַּצָּהֳרַיִם (Abulwalid 213) zu setzen. — In 1 K 6 15 war קִירוֹת הַסִּפֻּן das Original, und nicht ist mit Abulwalid 211 eine Metathesis von ספן הקירות zu vermuten. — שְׁבֻעֹת חֻקּוֹת Jr 5 24 b, das wahrscheinlicher zu S. § 281 h, als zu § 337 m gehört, vertritt nicht חקות שׁ׳ (Abulwalid 212). — בַּחֲמַת כֹּחוֹ Dn 8 6 b erklärt sich nach S. § 306 d, während Abulwalid 212 darin ein transponiertes בכח חמתו erblickte.

Sodann nahm Dathe 1 662 synchysin unrichtig bei עָפָר מִן הָאֲדָמָה Gn 2 7, bei כ 18 11 a Ps 102 10 a und bei רַק Jes 28 19 b (S. § 339 s 397 b) an.

Im übrigen strebten die restringierenden oder anknüpfenden Ausdrücke „lediglich, nur, auch" naturgemäss dahin, sich gleich am Anfang einer Aussage zur Geltung zu bringen (S. § 339 s t u, und zwar אַף auch Qh 5 18). Um so auffälliger wäre es, wenn אַף „auch" Ps 138 7 hinter על gestellt wäre, wie Abulwalid 212 als שׁעור (Mutmassung) die Wortfolge אף על איבי hinstellte, die auch in Codices (cf. de Rossi) gefunden wird.

Ebendasselbe Streben nach der ersten Stelle im Satze konnte naturgemäss auch das anknüpfende und weiter leitende „fernerhin,

noch" besitzen. Jedenfalls also würde es nicht der Analogie entbehren, wenn עוֹד Mi 6 10 im Original am Satzanfang gestanden hätte, wie ἔτι Rm 5 6 die erste Stelle im Satze hat. Ausserdem stehen auch sonst Satzteile vor dem Index der Frage: vgl. nicht sowohl עֹד מִי Gn 19 12 (Hitzig-Steiner zu Mi 6 10), wo מי wahrscheinlich einen Objektivsatz beginnt (S. § 65), aber שְׁגִיאוֹת מִי etc. Ps 19 13 Pv 31 10a (S. § 339m) Hi 38 37b, und, ganz abgesehen von dem עוד des Targum Mi 6 10, ist die „Stadt" von LXX Mi 6 9b (ἄκουε, φυλή, καὶ τίς κοσμήσει πόλιν;) auch nicht von der Pešîṭâ oder dem Arabs akzeptiert worden. Überhaupt hätte die Aussage „hört, Stamm und Versammlung der Stadt" (Wellhausen, Skizzen etc. V; Nowack, HC; mit „?" auch bei KÜ und G. A. Smith, Exp. B.) auch ihrerseits Schwierigkeiten.

Ebendasselbe Voraneilen des עוֹד und des begrifflich präponderierenden כֹּל beobachtet man in Gn 7 4 2S 1 9 9 3 Hi 27 3 Hos 14 3 (siehe die Diskussion in S. § 277 l m), aber in Ps 74 3b ist nicht gemeint „omnis inimicus" (Flacius 2 302, 12).

Auch die natürliche Voranstellung von אשר konnte überwuchern: Jr 14 1 46 1 etc. (S. § 377c). Trotzdem ist nicht daran zu denken, dass Est 6 8bβ mit Abulwalid 212 zu וְכֶתֶר מלכות אשר נִתַּן umgestellt werde.

M e h r G e f a h r f ü r d i e K l a r h e i t d e s W o r t z u s a m m e n h a n g e s liegt in folgenden Fällen vor:

Freilich wollte Abulwalid 214 ohne Not die gewöhnliche Lesart אַחַר Gn 22 13 (cf. S. § 291d) hinter עֵינָיו rücken. — Sodann אֶל־יוֹסֵף (Gn 41 57) ist allerdings eine unrichtig gestellte Restriktion des מִצְרַיְמָה, aber dass dort „אל vielleicht anstatt מן" stehe (Abulwalid 214f.), ist ein unhaltbarer Gedanke. — In אשר יאמַר וג׳ Ex 22 8a (S. § 414i!) wollte Abulwalid 212 ohne Grund das זֶה vor הוא gestellt und durch הַמִּשְׁפָּט ergänzt haben. — Aber בִּלְתִּי ליהוה לְבַדּוֹ (Ex 22 19b) hinkt ungeschickt nach und fehlt im Samaritanus. Ich vermute, dass das beim Samaritaner vorhergehende אחרים (LXX, A: ἑτέροις) und das יָחֳרָם zusammengefallen sind. — Missverständlich ist auch das von אדם getrennte מִכֶּם Lv 1 2 (Abulwalid 212: אדם מכם כי; Flacius 2 302, 28). — Aber in אֹתְכָה וג׳ Nm 22 33b liegt kein Hysteronproteron. Denn der angeredete Bilʿam war die Hauptperson. — בְּעָפְרָה sollte in Ri 8 32 am Ende stehen (Abulwalid 212), hat aber zur Trennung von אָבִיו und אֲבִי seinen jetzigen Platz bekommen. —

Dagegen liegt in אַחֲרֵי הָאֵפוֹד (1 S 21 10), wo Junius und Tremellio (Dathe 1 664) mit „dixit sacerdos, postquam ephodum adhibuit" übersetzten, keine Unordnung vor. Dathe appellierte zur Begründung dieser Auffassung vergeblich an אחריך (Dt 24 20 f.). Denn dieses besitzt in S. § 401 b seine Analogien und heisst „hinter deiner Wirksamkeit" = nach deiner eigenen Erntethätigkeit. — Nachhinkende Erläuterungen sind aber בְּדָם וג׳ 2 S 3 27 und בשׁמרון 2 K 10 36. Ferner בְּחַטֹּאת מְנַשֶּׁה 24 3 b kann zwar indirekt auch mit den nächst vorhergehenden Worten verknüpft werden; aber gegenüber כְּכֹל וג׳ dürfte es ein sekundärer Hinweis auf den entfernteren Anlass des Strafbeschlusses sein.

Jes 26 11 b, dessen צָרֶיךָ entweder nach S. § 336 e oder nach § 327 v aufzufassen ist, wollte Abulwalid 212 zu אף צריך תאכלם אשׁ umgestellt haben. — זַמֹּתִי Jr 4 28 b ist unrichtig zu dem formell verwandten דִּבַּרְתִּי gerückt. Auch die Beseitigung der Asyndese (Peš. ܘܐܬܪܥܝܬ) kann nur als halbe Hilfe gelten. Denn direkt verbunden, erscheinen jene beiden perfektischen Ausdrücke wegen ihres Begriffes als unnatürlich. Ihre Trennung, wie sie in LXX vorliegt, muss als richtig anerkannt werden. — In יְפֵה פְרִי־תֹאַר Jr 11 16 dürfte das תאר sekundär sein, weil es häufig bei יְפֵה stand (Gn 39 6 etc. cf. S. § 247 e 336 h), und jedenfalls kann nicht die Wortfolge פרי יפה תאר (Abulwalid 213) vorausgesetzt werden. — Nicht falsch gestellt sind בְּמֹתֶיךָ Jr 17 3, oder ליעקב 31 7. In 33 20 a wollte Abulwalid 212 בְּרִיתִי את היום gestellt haben, aber vgl. 25 a (S. § 277 e). — Jedoch אֵבֶל Hes 24 17 (S. § 361 q) ist unrichtig fortgerückt worden. — Eine sekundäre Erläuterung des „wir" ist wohl ישׂראל (Hos 8 2), welches in LXX fehlt und von Abulwalid 212 zu יִזְעָקוּ gestellt wird.

In Ps 21 13 a b ist die Hauptaktion vor die Nebenaktion gestellt. — In Ps 35 7 ist שַׁחַת unrichtig durch das טמנו in den ersten Stichos gezogen worden. — In Ps 45 6 b ist von zwei Wirkungen der Pfeile die hauptsächlichste eindrucksvoll zuletzt gestellt. Diese Stelle ähnelt also am meisten einem Hyperbaton, wie Gerber 1 556 es z. B. in „Est hominum naturae, quam sequi debemus, maxime inimica crudelitas" (Cicero, De officiis 3 11) findet. In Ps 45 6 b liegt kein Hysteron-proteron, geschweige denn eine Parenthese [1]).

[1]) Ein Hyperbaton fand Adrian § 103 auch in Ps 10 2 f., weil *συλλαμβάνονται κτλ.* (LXX: 9 23 b) zwischen *ὁ πτωχός* (עני) und *ὅτι ἐπαινεῖται κτλ.* eingeschoben sei; aber siehe unten beim Chiasmus! Ein

— וָאֲסַפְּרָה Ps 66 16 könnte von אשׁר weggerückt worden sein. Aber wieder die Wortfolge von Ps 110 3b ist psychologisch verständlich, wenn auch nur folgendermassen zu übersetzen wäre: „auf heiligen Bergen aus dem Mutterschoss der Morgenröte — ist — dir (? wie: לכ כטל) ein Tau deine junge Mannschaft“. Denn da die Berge, wenn sie aus dem Mutterschoss der Morgenröte gleichsam hervortauchen, mit Tau bedeckt zu sein pflegen, und da mit diesem die Heerscharen parallelisiert werden, so konnte der mehrbezügliche Satzteil מרחם [מ?]שׁחר vom Tau losgelöst werden. Siehe übrigens noch weiter unten. — In Esr 7 6b ist kein מקרא מסורס (s. o. 131 10) enthalten. Denn zu וַיִּתֶּן לוֹ gehört das כְּיַד וג׳ ebenso genau, wie das כָּל־בַּקָּשָׁתוֹ. Aber עַד לַדָּבָר 10 14b hinkt nach. — In Neh 4 10 würde Abulwalid 212 richtig הַמָּגִנִּים וְהָרְמָחִים als die beabsichtigte Reihenfolge fordern, wenn nicht vielmehr das vorausgehende והרמחים auf den Verlust eines בַּחֲרָבוֹת (cf. V. 7) oder wenigstens auf die Absolutheit des מחזיקים (cf. LXX bei 4 16) hinwiese. — in 2 Ch 3 1b ist der MT „wo er an Stelle seines Vaters Vorbereitungen getroffen hat“ wahrscheinlicher das Original, als במקום אשׁר (LXX, Peš.). — Ein Hyperbaton ist Rm 16 25–27 nach Flacius 2 301, 37 ff.

„Bei Homer ist diese *ὑστερολογία*, der *sensuum ordo praeposterus*, sehr häufig. Das für den Gedanken wichtigere wird vorangestellt, das Nebensächliche, wenngleich der Zeit nach Vorhergehende, folgt nach. Vgl. Odyssee 4 476 5 264 19 535: *ἀλλ᾽ ἄγε μοι τὸν ὄνειρον ὑπόκριναι καὶ ἄκουσον*, ferner Sophokles, Oedipus rex 1091; Vergil, Aeneis 2 353: ... moriamur et in media arma ruamus! In Prosa ist die Hysterologia sehr selten, wie etwa im Anschluss an Homer *τροφὴν καὶ γένεσιν* bei Xenophon (Memorab. 3 5, 10), Plato (De Rep. IV, pag. 436 A) und einiges unbedeutende bei Thukydides“ (Volkmann 374). Als einen hierher gehörigen Fall von „hysterologia vel *ὕστερον πρότερον*“ (Donatus) giebt Gerber 1 559 f. noch „mater delira necabit ... febrimque reducet“ (Horat., Sat. 2 3, 293 f.). — Die Anastrophe ist „duorum verborum ordo praeposterus nullo interposito extrinsecus verbo“ (Diomedes bei Gerber 1 557), wie *ὄρνιθες ὥς* (Ilias 3 2), oder *Italiam contra* etc. (Vergil, Aeneis 1 13 32), oder *lupi ceu* (2 355). Ein Analogon dazu ist die sporadische Voran-

---

Hyperbaton fand er ferner in Ps 32 4, weil das *ἐστράφην εἰς ταλαιπωρίαν* (LXX: 31 4) sich richtiger an *κράζειν με κτλ.* (31 3b) anschliesse. Auch dies ist unbegründet.

stellung des den Genetiv vertretenden nomen rectum, deren Spuren im Assyrischen, Syrischen, Äthiopischen, Amharischen, Hebräischen (vgl. noch לְכָל־תִּכְלָה Ps 119 96 a) etc. ich in S. § 337 β untersucht habe.

b) Umstellung von direkt verbundenen oder subordinierten Sätzen findet sich mit einem verschiedenen Grad von Wahrscheinlichkeit in folgenden Fällen: **Umstellung von Sätzen?**

Die Stellung von וַיְהִי־כֵן Gn 1 7 b ist von Abulwalid 212 mit Recht durch Hinweis auf 24 b angegriffen worden. — Ebenso wenig ist die Stellung von וַתִּפֹּל וגו׳ Gn 24 64 b wirklich motiviert, und Abulwalid wünscht diesen Satz nicht mit Unrecht hinter 65 a zu sehen. Aber in Ex 14 21 hielt er (pag. 212) die Wortreihe וַיִּבָּקְעוּ הַמָּיִם וַיָּשֶׂם וגו׳ ohne Grund für die richtiger geordnete Satzfolge. Denn vergleiche darüber S. § 142! Dort ist auch über Ex 16 20 ge handelt, wo schon die Mêkhilta (Bacher 136) die Satzfolge וַיִּבְאַשׁ וַיָּרֻם annahm. — In Ex 20 24 b war weder „an jedem Orte, wo ich zu dir kommen und dich segnen werde, werde ich meines Namens gedenken lassen“ (Mêkhilta z. St.) noch „an jedem Orte, wo ich mich dir kundgebe, dort sollst du meinen Namen erwähnen“ (Sifrê zu Nm 6 23; Levy, NHWB s. v. מסורס [s. o. 131 11]; Winter und Wünsche 1 398) gemeint. Siehe darüber meine „Einleitung“ 175! — Der Satz „denn mein Name ist in ihm“ (Ex 23 21 b) gehört nach Abulwalid 216 hinter בְּקֹלוֹ. Aber er begründet auch לֹא יִשָּׂא וגו׳. — Das nachfolgende וְנִשְׁמָע Ex 24 7 ist ein, allerdings vielleicht sekundärer, Hinweis auf die künftige Gottesverkündigung, und nicht kann נִשְׁמַע וְנַעֲשֶׂה mit Abulwalid 212 gefordert werden. — Über וַיֵּרֶד Lv 9 22 (Levy, NHWB. s. v. מסורס [s. o. 131 11]) siehe S. § 142! — וְשָׁחַט Lv 16 11 b ist explizierend oder detaillierend (S. § 360 d). Also ist nicht וְשָׁחַט וגו׳ vor וְכִפֶּר וגו׳ zu stellen (Abulwalid 212). — Ferner וַתֹּאמֶר וגו׳ Jos 2 16 (*καὶ εἶπεν, dixitque*) wollte Dathe 1 665 f. als Nachtrag auffassen, weil das Gespräch in jenem Moment die Flucht hätte verraten können. Aber das Gespräch konnte im unmittelbaren Anschluss an das Hinablassen und hinreichend leise geführt werden. — Allerdings der Satz „und die Lewijjim haben herabgehoben etc.“ (1 S 6 15) ist die Detaillierung eines nicht vorher erwähnten Momentes (cf. S. § 117). — Weil Abulwalid 213 Ps 37 3 b nicht nach וּשְׁכָן 27 (S. § 364 k) auslegte, wollte er רְעֵה אֱמוּנָה voraus gestellt haben. — עֵת וגו׳ הֵפֵרוּ Ps 119 126 wird schon in Mišna, Berakhôth 9 5 ex. (vgl. weiter bei Bacher 136) so zitiert:

הפרו תורתך משום עת לעשות לה' „man verletzte dein Gesetz, weil es Zeit war für Jahwe zu wirken“. Dadurch wird dem AT eine extrem deterministische Anschauung aufgebürdet. — Neh 2 6 b β (ואתנה וג') α. — Das doppelte לְמַעַן Neh 6 13 (cf. pag. 342, Anm 1 der Syntax: um deswillen war er gemietet, damit er etc.) wollte Abulwalid 213 dadurch beseitigen, dass er לְמַעַן שָׂכוּר הוּא hinter עָלַי in 12 b stellte.

Bei אשר יָצאוּ Gn 10 14 || 1 Ch 1 12, Samar., Onq., LXX, Peš. etc. nahm z. B. Dathe 1 659 nach Dt 2 23 Am 9 7 Jr 47 4 eine Umstellung des Originals an. Aber gerade angesichts dieser Stellen wäre eine sekundäre Metathesis auffallend. Am wahrscheinlichsten ist ein Teil der Philistäer i n direkt aus Kaphtor über die Gegend des ägyptischen Mons Casius in ihre neue Heimat gewandert. Vgl. hauptsächlich Ebers, Ägypten und die Bücher Mosis 120—126, nach welchem sich der Satz hinter כַּסְלֻחִים „dem koptischen *ghäs* oder *käs* (mons) und *lokh* oder *rokh* (uri, torrefieri)“ wohl erklärt. — In „meine Weiber und Kinder, um (S. § 332 o) die ich dir gedient habe“ (Gn 30 26 s. o. 122 25; Abulwalid 216) blickt אשר auf die Weiber zurück. Aber weil kein faktisches Missverständnis möglich war, konnten mit den Müttern deren Sprösslinge gleichsam als Konsequenzen zusammengenommen werden. Trotzdem ist nicht ואת als „unterordnendes *mit*“ (Dillmann, KEHB) gemeint. Nach meinem Urteil ist nicht einmal ein mögliches „und zwar mit“, das sich nach S. § 375 c erklären würde, im Sinne des Textes von Gn 30 26 oder Jes 38 6 a. Übrigens ist, wenn man Gn 30 38 b als Relativsatz fasst (vgl. aber S. § 387 k), gerade durch das Streben, den Relativsatz korrekt zu stellen, die unrichtige Möglichkeit hervorgerufen worden, לְנֹכַח הצאן direkt mit לשתות zu verbinden. — כאשר וג' Dt 1 19 gehört nicht zum nächst vorausgehenden רְאִיתֶם. — Der MT תַּחַת היום הַזֶּה אשר וג' 1 S 24 20 soll am wahrscheinlichsten heissen „für diesen Tag, wo du mir solches (nämlich: Gutes, wie vorher steht) gethan hast“. Dass היום הזה im Relativsatz ans Ende gestellt werden soll, ist nicht mit Abulwalid 213 und LXX g e m e i n t. Aber eine andere Frage ist, ob nicht der Relativsatz erst hinterher als eine Erläuterung hinzugefügt wurde. — אשר ליהודה 2 S 3 8 a konnte als Beschreibung des b e t o n t e n Prädikativs des vorhergehenden Satzes nachfolgen. Die spätere Einschaltung von לִיהודה, die H. P. Smith (ICC 1899 z. St.) befürwortet, ist unwahrscheinlich, weil der Relativsatz einen

überaus charakteristischen Zug zu dem in 2 S 3 8 gezeichneten Geschichtsbilde liefert, und weil er seiner Stellung wegen in LXX übergangen sein kann. Mein Urteil dürfte durch אשר דִּבַּרְתִּי וג׳ Jr 18 8 a unterstützt werden.

In Jes 7 16 f. enthält der Kausalsatz „denn bevor der Knabe etc.“ (V. 16) die Begründung der Wahl des Namens „Gott mit uns“ (V. 14 b), und der Kausalsatz „bringen wird Jahwe über dich etc.“ (V. 17) begründet den Genuss der Produkte eines verwüsteten Landes (V. 15 cf. 22 b). Aber man nahm die beiden Seiten der Ankündigung zusammen in V. 14 b 15 und wollte die doppelseitige Ankündigung durch die ebenfalls zusammengefassten beiden Kausalsätze V. 16 f. begründen. Indes auch durch die Einfügung eines „zwar (V. 16) — aber (V. 17)“ und durch die Annahme des parenthetischen Charakters der Worte בְּטֶרֶם bis מְלָכֶיהָ (V. 16) kann die Schwierigkeit nicht vollständig überwunden werden.

Als ein Beispiel dieser „Synchysis“ giebt Volkmann 373 „Tres Notus abreptas in saxa latentia torquet, saxa vocant Itali, *medias quae in fluctibus*, aras“ (Vergil, Aeneis 1 108 f.). — Eine hierher gehörige „Synchysis“ liegt ferner in „Hirzel's Daphne, *den* Kleist innig wie Gleimen liebt“ (Klopstock, Zürichersee; Gerber 1 559).

c) Das unchronologische Vorausnehmen oder Nachbringen ganzer selbständiger Aussagen beeinträchtigt die Klarheit der Darstellung.

Schon der Kommentar Mêkhilta zu Ex 12 ff., der dem Zeitalter der Mišna nahesteht, erwähnt bei 15 8 (Bacher, Die älteste Terminologie 1899 167), aber vielmehr bei אמר אויב, also bei V. 9 (cf. Mêkhilta, ed. J. H. Weiss 1865, fol. 48 a), den Satz אין מוקדם ומאוחר בתורה, d. h. in wörtlicher Übersetzung: „Es giebt nicht Vorausgenommenes und Nachgebrachtes in der Tora“, d. h. in dem AT überhaupt (vgl. die Belege in meiner „Einleitung“ 456 f.). Dies muss bedeuten: der Inhalt des AT ist nicht nach chronologischem Gesichtspunkt angeordnet, oder wenigstens kommt es dem AT nicht auf — strikte und jedesmalige — chronologische Reihenfolge seines Inhaltes an. Diesen Sinn muss die Formel haben, weil sie gerade zur Erklärung des Umstandes angeführt wird, dass Abschnitte, die zeitlich Früheres enthalten, trotzdem lokal nachfolgen. So ist diese Formel bei „es sprach der Feind: ich werde (sie) verfolgen etc.“ (Ex 15 9) verwendet, und dabei ist gesagt: „Dies

ist (= hätte sein sollen und können) der Anfang des Abschnittes, und warum ist es hier geschrieben? Weil 'אין וג, wie oben steht und übersetzt ist (vgl. den Urtext der Worte und überhaupt weiter auch bei Bacher 167 f.!). Als weitere Parallelen werden dort folgende angeführt: Jes 6 1, sodass also schon in der Mêkhilta das sechste Kapitel des Jesajabuchs richtig als der Reflex der Inauguralvision Jesajas angesehen wurde; Hes 2 1 („und manche sagen ebenso bei חוד חידה“ d. h. bei 17 2) Jr 2 2 Hos 10 1 Qh 1 12. Im Midraš rabba zur letztgenannten Stelle sind andere Belege für jenen Satz noch in Lv 9 1 Dt 29 9 Jos 3 7 Ri 5 3 Ps 73 22 gefunden. Über Gn 15 9 ff. Ex 16 35 Nm 7 1 9 1, wo überall nach Sifrê zu Nm 9 1, oder nach der letzten von den zweiunddreissig Auslegungsregeln (vgl. meine „Einleitung“ 516 522) Bestätigungen des oben erwähnten Satzes gefunden wurden, siehe in der folgenden Auseinandersetzung!

Prolepsis. Die Erscheinung der Prolepsis wurde von Dathe 1 668 f. zunächst in Gn 1 27 2 7 18 ff. gesucht. Aber vgl. dagegen in S. § 142! Ferner über Gn 21 27 b siehe S. § 369 c! Anders liegt die Sache in Gn 2 8 b (cf. S. § 369 e) 24 29 b 27 23 b 32 23 b (S. § 369 d). Wiederum 'אִם וג 28 20 b ist eher skeptisch gegenüber 15, als מסורס (s. o. 131 11; Berešith rabba bei Bacher 137; Levy, NHWB. s. v.). Ferner in Gn 35 29 hat der Genesis-Redaktor gemäss seinem Dispositionsprinzip, das nicht auf eine einfach chronologische Reihenfolge der Erzählungsmomente hinzielte, die Lebensgeschichte des zweiten Erzvaters zum Abschluss bringen wollen (s. u. 140 34 über 1 K 22 51 2 K 3 7). Sodann Ex 6 13 scheint mir mehr ein die Quellen verknüpfender, als ein vorausnehmender Zusatz zu sein. וַיַּעַשׂ 7 6 wird besser eine formelle Ankündigung, als eine Vorausnahme genannt. Über Ex 10 29 siehe S. § 142! In 12 50 und 16 33 ff. aber liegen Anzeichen späterer Berichterstattung vor. In 'וּבְנֵי יש' וג Ex 16 35 fand ja auch schon der Kommentar Sifrê zu Nm 9 1 einen Beweis davon, dass das chronologische Dispositionsprinzip nicht im AT walte (s. o. 139 31). Wenigstens eine relative Prolepsis würde Mose durch die Hervorhebung von יְהוֹשֻׁעַ Ex 17 14 begangen haben (cf. Nm 27 18). Über das Verhältnis von 1 K 22 51 zu 2 K 3 7 s. o. 140 21 zu Gn 35 29! Betreffs Jes 7 1 b und Sach 7 2 etc. vgl. S. § 142 c 369 e! Hinter „dein Gott“ kann הָאֱלֹהִים Jon 1 6 b den Artikel der Konnexität (cf. S. § 299) enthalten, wie übrigens dies auch in 3 9 a 10 a b die nächstliegende Auffassung des הָאֱלֹהִים ist.

Das 'הא 1 6 b enthält also keine Prolepsis von 9 b, und ebenso wenig ist 10 b (denn sie wussten etc.) ein ὕστερον gegenüber 10 a, wie beides von Ben. Wolf in seinem verdienstlichen Buche „Die Geschichte des Propheten Jona nach einer karschunischen Handschrift" (1897) 17 angenommen worden ist. — Proleptisch ist aber das עולמים in 2 Ch 6 2 b.

Fälle der Hysterologie liegen in folgenden Aussagen vor: Hysterologie.
שָׂפָה אֶחָת וג' Gn 11 1, verglichen mit 10 5 20 31. Aber 12 1 soll nach dem Kontext an die Ankunft in Charran (11 31 b) anknüpfen. Wiederum liegen Nachträge, wenn auch nicht in 15 9 ff., das im Seder ʿolam rabba, cap. 1 vor 12 4 gestellt wird (cf. Bacher 168), so doch in Ex 22 2 b 3 gegenüber 21 37 (Abulwalid 215). Eine nachträgliche Bemerkung ist ferner in Nm 7 1 enthalten, sogar wenn יום da den allgemeinen Sinn von „Zeit" (Strack, KC mit Hinweis auf ביום 84 a) besässe. Denn כַּלּוֹת 7 1 blickt nicht plusquamperfektisch auf die Aufstellung des Zeltes zurück, und das einfache הָקִים „aufstellen" kann nicht alle „המלואים" in sich schliessen (Raši z. St.), und dieser Ausdruck מִלֻּאִים kommt überhaupt in Lv 8 33 zuletzt vor. — Ein Nachtrag ist auch Nm 9 1–14. Dieses Stück verliert diesen Charakter nicht dadurch, dass mit der Ortsangabe „in der Wüste Sinai" (so der Jalqûṭ Šimʿoni z. St.) oder mit der ausdrücklichen Zeitangabe auf das frühere Datum dieser Enthüllung hingewiesen ist. Deshalb wird schon in Sifrê zu Nm 9 1 (Bacher 168) an den Umstand, dass da der erste Monat genannt wird, aber in Nm 1 1 bereits der zweite Monat erwähnt war, der Satz ללמדך שאין מוקדם ומאוחר בתורה geknüpft, und er bedeutet: dies soll dich lehren, dass das chronologische Anordnungsprinzip nicht in der Schrift waltet (s. o. 139 35; ebenso im Jalqûṭ Šimʿoni und bei Raši z. St.). — Ferner finden sich solche Nachträge in Ri 17 ff. 1 S 17 55–58 (Goldziher, Tanchûm Jeruš. 26, Anm. 2) und Jes 38 21 f.

Auch die nachträgliche Berührung von solchen Momenten des Geschichtsverlaufs, die vorher nicht erwähnt worden sind, kommt vor (Dathe 1 671 f.): עֲשֶׂרֶת מֹנִים וג' Gn 31 7 f. 1 S 12 12 (cf. 8 5) 22 13 (וְשָׁאוּל וג') Hes 20 7 18 b Hos 10 14 12 5 (cf. Gn 32 35 ff.) Am 1 1 (Sach 14 5) 2 1 [5 25 f. bezieht sich aber auf die Zukunft; cf. S. § 368 b] Ps 105 18 106 33.

Anmerkungsweise sei hier erwähnt, dass מוקדם ומאוחר in der massoretischen Terminologie der Ausdruck für die Transposition auf

einander folgender Buchstaben ist. Sie wird in הָולֹךְ etc. 62 Mal nach Okhla weokhla, Nr. 91 vorausgesetzt: Jos 6 13 20 8 21 27 Ri 16 26 1 S 14 27 19 18 22 f. (2 mal) 27 8 2 S 3 25 14 30 15 28 18 8 20 14 24 16 1 K 7 45 2 K 11 2 14 6 Jes 37 30 Jr 2 25 8 6 9 7 17 23 29 23 32 23 42 20 50 15 Hes 36 14 40 15 42 16 43 15 f. Ps 73 2 139 6 145 6 Pv 1 27 13 20 19 16 23 5 31 27 Hi 26 12 Qh 9 4 Est 1 5 16 Dn 4 9 5 7 16 (2 mal) 29 Esr 2 46 4 4 8 17 Neh 4 7 12 14 1 Ch 1 46 3 21 27 29 2 Ch 17 8 29 8.

So ist gezeigt worden, dass die möglichen Hauptquellen eines Mangels an Klarheit der internen Aufeinanderbeziehung eines Wortkomplexes die folgenden sind: die Janusköpfigkeit mancher Elemente des Sprachschatzes, der sprunghafte Wechsel der sprachlichen Identifizierungsmittel und überhaupt die Vernachlässigung der ideellen Kontinuität der Darstellung, ferner die abnorme Stellung der Mittel des Ausdrucks. Ob aber die althebräische Litteratur, wenn sie endlich auch unter dem Gesichtspunkt der Vollständigkeit der Ausdrucksmittel betrachtet wird, mit vollem Recht der Unklarheit beschuldigt werden darf, soll weiter unten in einem andern Zusammenhange untersucht werden.

Steigerung der Klarheit.

III. Steigerung der Klarheit des Wechselverhältnisses der Bestandteile eines Wortkomplexes.

Es ist zu erwarten, dass das natürliche Streben nach Durchsichtigkeit der sprachlichen Darstellung sich nicht nur bemüht, die nachgewiesenen Quellen der Unklarheit des Redezusammenhangs zu verstopfen, sondern auch nach solchen Quellen gesucht hat, aus denen ein grösseres Mass von Licht über den Redezusammenhang ausgegossen wird. Ferner ist auch dies psychologisch erklärlich, dass die Quellen der Verdunklung und der Erhellung des Redezusammenhangs, so entgegengesetzt sie auch sind, doch in einem inneren Kausalnexus stehen.

Aufklärendes Pronomen und sein Ersatz.

1. Oder wendet man nicht gerade die deiktischen Elemente des Sprachschatzes, die ihrer Natur nach einen Januskopf tragen, dazu an, die Aufeinanderbeziehung der Bestandteile eines Wortkomplexes klarer zu machen?

Hierher gehören die Spuren vom Ausdruck des *derjenige* etc., die im Semitischen gefunden werden (S. § 50). Denn dieses Demonstrativ und seine Äquivalente soll einen Lichtstrahl auf die Funktion werfen, die der Korrelatsatz in dem betreffenden Satzpaar verwaltet. Auch in einigen Fällen des vorausnehmenden Pronomens

(S. § 340 l—q), wie z. B. in מִמְּזְבַּח לְמֹרֵד Jos 22 29 a, dient die Setzung des Pronomens wenigstens nebenbei zur Verdeutlichung des Gedankenverhältnisses, das zwischen den einzelnen Elementen des betreffenden Wortkomplexes besteht.

Deiktische Sprachelemente sind aber auch nicht selten durch die Nomina selbst ersetzt worden, die durch jene hätten vertreten werden können. So steht in Gn 2 20 b statt „für sich“ vielmehr „für den Menschen“, und die gleiche Erscheinung zeigt sich in 5 1 b 12 5 b 16 16 b 23 16 aβ cf. 24 30 aβ 49 16 b. Ebenso findet sich in Ex 10 11 b פַּרְעֹה statt „sich“, denn noch in 10 a b 11 a ist Pharao der Sprechende. Also ist das Subjekt „man“ (Dillmann-Ryssel, KEHB) nicht wahrscheinlich in 11 b. Ferner הַנֶּגַע, das in Lv 13 50 b 51 schon von Abulwalid 174 auffällig gefunden wurde, ist statt des Pronomens gesetzt, damit nicht an den Aussätzigen gedacht werden könne. Um jeden Zweifel über das beabsichtigte Subjekt oder Objekt zu verhindern, sind auch folgende Nomina wiederholt worden: הַכֹּהֵן Lv 14 14 b 15 b, dessen הכהן von Menahem ben Sarûq (Bacher, ZDMG 1895 59) als pleonastisch angesehen wurde, 26 b 36 a b; פַּר הַחַטָּאת 16 11 b, denn wenn ו stünde, könnte auch an ein anderes Objekt gedacht werden. Derselbe Fall liegt ferner in יְהוֹשֻׁעַ Jos 10 24, דָּוִד 1 S 25 22; 2 S 6 10: „Davidsstadt“ war eine feststehende Benennung. Ähnlich ist es, wenn in Sach 8 5 בִּרְחֹבֹתֶיהָ hinzugefügt wurde, weil „spielen auf den Plätzen und Gassen“ eine gebräuchliche Redensart war (cf. Mt 11 16). Auch פְּתָיִם Pv 1 32 ersetzt schliesslich das auf die *pethajîm* selbst bezügliche „ihr“.

Das Streben nach Klarheit war auch das Hauptmotiv, sich folgendermassen auszudrücken „nach dem Bilde Gottes machte er (nämlich Gott) den Menschen (Gn 9 6 b) statt zu sagen „nach seinem Bilde machte Gott etc.“ Gleich an der ersten Stelle sollte klar ausgesprochen werden, um wessen Ähnlichkeit es sich handele. Dagegen war es missverständlich, wenn Aqîba zu sagen pflegte (Aboth 3 14): „Geliebt [von Gott] ist der Mensch, weil er nach Bild (בְּצֶלֶם) geschaffen wurde“. Obgleich er seinen Satz richtig meinte, weil er ja hinterher ausdrücklich Gn 9 6 b zitierte, war die Abtrennung des Wortes „Bild“ von „Gott“ nicht im Sinne dieses Textes. — Ebenso heisst es 14 1 „In den Tagen Amraphels etc. machten sie (d. h. Amraphel u. a.) Krieg“ statt „in ihren Tagen machten Amraphel u. a. Krieg“. — Das gleiche Motiv wirkte in רִשְׁעַת הָרָשָׁע

Hes 37 12a und in פִּי־אִישׁ Pv 12 14a 13 2a [nicht 18 20a! Auch das י von יַשְׁחֶנָּה 12 25a erklärt sich nach S. § 349a, wie auch נֶחְבָּאוּ Hi 29 10 nach § 349f, falls nicht ו dittographisch ist]. Einen Pendant bildet auch der aramäische Satz „den Wunsch des Königs betreffs dieser Sache schicke er uns zu!“ (Esr 5 17b).

Um die Klarheit der Darstellung zu erhöhen, hat man also vielfach eine Ersetzung des Pronomens durch das Nomen geübt, und in diesem Streben wurde der aramäisch-hebräische Daniel noch durch seine gräzisierte Gestalt übertroffen, wie Bludau (BS 2 296) gut hervorgehoben hat: das Pronomen in רֵוֵהּ 2 31b wurde durch τῆς εἰκόνος ersetzt, wie für אִלֵּךְ 3 22b οἱ προχειρισθέντες und für לְפָנָיו sowie für מִיָּדוֹ 8 7 κατέναντι τοῦ τράγου beziehungsweise ἀπὸ τοῦ τράγου gewählt ist.

An anderen Stellen wurde diese Ersetzung des Pronomens durch das Nomen nicht sowohl durch die Rücksicht auf die Klarheit der Wechselbeziehung der Redebestandteile, als durch das Streben nach Hervorhebung der betreffenden Grösse veranlasst (s. u. bei 1 K 8 1ab etc. Gn 1 27a β etc.).

Steigerung der Klarheit durch die Stellung.

2. Ferner die Stellung der Satzbestandteile und der Sätze scheint der Klarheit dann am günstigsten zu sein, wenn die Glieder zweier Reihen zweimal in der gleichen Aufeinanderfolge wiederkehren, wie z. B. Gn 2 8a und 8b mit 9–14 und 15ff. parallel gehen. Aber es ist psychologisch erklärlich, dass der Darsteller das letzte Glied der ersten Aufzählung als erstes Glied der zweiten Aufzählung behandelt. Denn so beschäftigt sich der Geist mit dem Gegenstand, mit dem die erste Aufzählung geschlossen hat, noch weiter und erfährt in einem Zuge alles, was über ihn zu bemerken ist. Wenn dann das vorhergehende Glied der Reihe besprochen wird, so kehrt der Geist des Darstellers und Lesers allmählich wieder zu seinem Ausgangspunkt zurück.

Diese Art der Anordnung der Glieder zweier Reihen von Objekten nennt man die chiastische, und sie hat ihren Namen *Χιασμός* (bei Hermogenes u. a. nach Gerber 1 554) daher, dass das Schema, durch das sie veranschaulicht werden kann ($\binom{b}{b}\rhd\!\lhd\binom{a}{a}$), der Gestalt des Buchstaben *Chi* ähnelt.

Die Gefahr, dass durch die chiastische Folge der Darstellungselemente eine Unklarheit hervorgerufen werde, konnte auch dadurch

vermindert werden, dass die natürliche Neigung zum Chiasmus sich mächtig ausbildete, und so diese Erscheinung auch durch ihre Häufigkeit ihre verdunkelnde Kraft verlor. Wenn man aber auch schwanken kann, ob der Chiasmus der Wort- und Satzstellung zu den Quellen der Verdunklung, oder zu den Quellen der Erhellung des Wortzusammenhangs zu rechnen ist, so gehört er doch mehr zur letzteren Art von Quellen.

Übrigens so wenig wie Volkmann, hat auch Dathe oder Gesenius in seinem Lehrgebäude, Ewald, Nägelsbach, Müller, Davidson den Chiasmus erwähnt. Die Bemerkungen, die ihm von Mehren 104, Storr 401. 403 und Gesenius-Kautzsch § 114r 142f gewidmet worden sind, sollen im folgenden berücksichtigt werden.

Chiastische Wortstellung.

a) Chiasmus der Wortstellung.

„Wimmeln sollen die Gewässer von Gewimmel etc., und Geflügel soll fliegen etc.“ (Gn 1 20 a b; S. § 339 f); 4 4 b 5 a; 6 4 a δ (s. u.); 9 6 a 27 a β (s. u.) 12 3 a 15 6 b 13 a (s. u.) Ex 12 36 b 21 18 b Nm 24 18 a Dt 32 4 a 9 a 33 28 a b Ri 1 19 a; „zu Grunde gehen sollen deine Feinde, o Jahwe, und alle seine Freunde sollen gleichen dem Aufgang des Sonnenballs in seiner Kraft!“ Ri 5 31 a; 18 23 a; 1 S 2 8 a (zweimal) 24 b β (שֹׁמֵעַ וג׳); ähnlich ist auch 4 2 gestellt; 1 K 8 31 a β; Jes 1 21; 4 4 a: der Schmutz etc. (צֹאַת וג׳) blickt chiastisch auf 3 16 ff. 2–15 zurück; 5 7 a: der dem Prädikativ des ersten Satzes verwandte Ausdruck ist durch Ideenassoziation sofort angereiht. In 24 a ist Subjekt (לְשׁוֹן אֵשׁ) und Subjekt (חֲשַׁשׁ וג׳) aneinandergerückt. — Jes 10 4 a. — Diese Neigung hat dazu beigetragen, dass *Stecken* und *Stock* in 10 5 möglichst einander genähert wurden.

Weitere Beispiele von chiastischer Wortstellung finden sich in Jes 10 14 a $\beta\gamma$ 29 b 31 11 7 a 14 25 a 15 6 b 16 3 b 9 b 24 1 a 12 18 b 26 19 a (Smend, ZATW 4 194) 30 26 b 32 6 b (וּמַשְׁקֵה וג׳) 40 12 a 42 15 b 22 a (וּבְבָתֵּי וג׳) 24 a 45 1 a b 49 (auch 2 a cf. S. § 368 t) 5 a 6 a: לְהָקִים וג׳ לְהָשִׁיב; 51 16 a 52 14 a β b (מַרְאֵהוּ וְתֹאֲרוֹ) 53 1 58 6 b 7 a 59 3 b 60 13 b; — Jr 2 3 b 7 b 8 a 19 a α 3 3 a 12 13 a 16 18 b 23 6 a 31 33 a 50 8 a; — Hes 3 20 b; — Hos 4 5 a 10 13 a; Am 2 4 b 5 16 b 23; 6 2 b, wo sich aus dem Chiasmus die unerwartete Voranstellung von „ihr Gebiet“ (גְּבוּלָם) erklärt und gemeint ist „und (= „oder“ cf. S. § 371 a) ob umgedreht ihr Gebiet grösser, als euer Gebiet ist“; — Ob 1 b (קוּמוּ bezieht sich auf die גּוֹיִם) Mi 1 4 a 6 b 4 6 8 (Subjekt von תֵּאתֶה ist übrigens הַצֹּלֵעָה וג׳ 7 a 6 a)

7 16 b Nah 1 8 a (S. § 339 m β!) b 3 1 b (כַּחֹשׁ und פֶּרֶק) 8 b (*jam* und das wahrscheinlich beabsichtigte *majim*) Zeph 3 19 b α β Sach 8 2; — Ps 1 6 ab 2 1 ab 2 a 5 ab 8 ab 10 ab 7 17 9 16 15 3 18 21 19 2 22 17 29 6 38 11 a 19 62 11 a 65 11 a 69 34 78 4 a (daraus erklärt sich die Vorausstellung von לְדוֹר אַחֲרוֹן) 83 12 93 1 104 14 b 15 a (וְיַיִן) 107 9 116 3 a (וּמְצָרֵי) 126 5 a b 132 4 a b; — Pv 1 27 a (פַּחְדְּכֶם וְאֵידְכֶם) 2 8 3 16 5 2 5 10 8 12 21 (auch von GK § 114 r bemerkt) 21 17 28 6; — Hi 3 20 6 8 15 [18 ist unrichtig von P. Vetter, Die Metrik des Buches Job 1897 10 f. aufgezählt] 23 7 3 8 18 8 5 10 5 12 8 [10 17 14 f.] 18 5 10 12 20 19 14 20 6 9 20 21 11 27 7 a b 28 (auch 25) 26 29 2 7 (fehlt bei Vetter l. c.) 28 30 31 31 4 33 22 36 14 38 16 f. 22 25 (auch 38) 39 5 40 25; — Qh 7 1 a; Esr 1 1 b; 1 Ch 24 7, wo wohl mehr das Streben nach Vermeidung von Missverständlichkeit wirkte; 2 Ch 32 24 b; — Sir 3 30 4 24 f. 7 5 10 12 6 15 2 45 5 e f 47 11 c d 51 22.

Als Parallele aus dem Assyrischen bemerke z. B. „Ich werde zertrümmern die Thür, den Riegel werde ich zerbrechen“ (Höllenfahrt der Ištar, ed. Alfr. Jeremias, Z. 17). — Das von Mehren 104 aus dem Arabischen angeführte Beispiel „Die Sitten der Gebieter sind die Gebieter der Sitten“ gehört auch zu einer anderen Art von Wortstellung (s. u.). Ferner die Wortstellung, die man in „Wie könnte ich deiner vergessen, der du wie ein Hügel, ein Zweig und eine Gazelle an Blick, an Gestalt und an Hüften bist?“ beobachtet, nennen die Araber *laff wanašr* „das Zusammen- und Auseinanderwickeln“ (Mehren 108); vgl. über „antithetischen لف ونشر“ bei Fleischer 3 410. — Ebers, Allitteration und Reim im Altägyptischen (Nord und Süd 1 1; Gerber 2 250) übersetzt z. B. „Ra ist gewaltig, schwach sind die Gottlosen“ etc. — Gerber 1 555 2 216 508 f. zitiert: „*Καὶ πρὸς ἄνδρας γυναιξὶ καὶ ἀνδράσι πρὸς γυναῖκας*“ (Plato, Leges 882); „ratio nostra consentit, pugnat oratio“ (Cicero, De finibus 3 3); etc. In Schillers „Wallensteins Tod“ 2 2 liest man „Eng ist die Welt, und das Gehirn ist weit: leicht bei einander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stossen sich die Sachen“.

Chiastische Satzstellung.

b) Chiasmus der Satzstellung.

Dieser zeigt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit schon in Gn 3 16, indem das in 16 a an zweiter Stelle erwähnte Moment (והרנך וג׳) in 16 b an erster Stelle entfaltet wird, etc. s. u. Zweifellos aber

begegnet uns dieser Chiasmus der Satzstellung in dem Auftrag „Mach fett (unempfindlich) das *Herz* (לֵב = Denkwerkstätte) dieses Volkes und seine *Ohren* mach schwerfällig und seine *Augen* verklebe, damit es mit seinen *Augen* nicht sehe und mit seinen *Ohren* nicht höre und sein *Herz* nicht verstehe“! Jes 6 10 a b. — Die beiden Aussagen von לֹא מוּצָק וג׳ לָהּ Jes 8 23 a sind in umgedrehter Reihenfolge durch die übrigen Teile von 23 und durch 9 1 ausgeführt. — Das „wehe!“ 10 5 a wird erst in 7 ff. motiviert und entfaltet (12), aber „Stecken meines Zorns etc.“ 5 a b wird schon in 6 expliziert. — חַסְדֵי דָוִד 55 3 b ist in 4 entfaltet, dagegen was dem Volke Israel von Gott gewährt werden soll, also das erste Moment von 3, wird erst in 5 ausgeführt. — 56 3 b findet in 4 f. seine Auseinandersetzung, aber 3 a in 6 f. — Vergleiche Jr 35 16 a b mit 18 f. und 17! (Dathe 1 667 liess solche Sätze καθ' ὕστερον πρότερον gesagt sein). — In Hos 5 10 geht die Ursache der Strafe voraus, aber in 11 geht diese voran, und die Ursache folgt. Ausserdem geht in 10 f. Juda voran und Ephraim folgt, aber in 12 geht dieses voran. — Jo 3 3 b 4 a: Rauchsäulen || Finsternis; דָּם || דָּם. — Am 9 11 a b: Die Wiederersetzung der Verluste des davidischen Hauses wird retrogressiv dargestellt. — Die Subjekte von Sach 14 17 f. sind in 19 a b in umgedrehter Reihenfolge erwähnt. — Die beiden Grössen, deren Ankunft in Mal 3 1 a angekündigt ist, werden in 1 b in entgegengesetzter Aufeinanderfolge besprochen.

Ps 1 4 a geht mit 3 b parallel, aber 4 b mit 3 a. Auch nach 5 wendet sich der Dichter erst allmählich wieder zur Besprechung der *ṣaddîqîm*, von denen er ausgegangen war. — Auch Ps 10 2 erklärt sich am natürlichsten aus dem Walten der Neigung zum Chiasmus. Dann schliesst sich „sie werden erfasst“ direkt an die עָנִי an, die auch nach 9 durch die Ränke der Gottlosen gefangen werden. Als Optativ gefasst, behält 2 b etwas Gezwungenes. — In Ps 15 2 f. korrespondiert דֹּבֵר 2 b mit „verleumden“ 3 a, dagegen פֹּעֵל 2 a mit עָשָׂה 3 b. — 133 1 b: das an zweiter Stelle stehende נָעִים wird schon in 2, aber das an erster Stelle stehende טוֹב wird erst in 3 erläutert. — Pv 11 18 a findet seine Parallele in 19 b, aber 18 b (צְדָקָה) korrespondiert mit 19 a. — Während לֹא־אָסִיר Hi 27 5 b offenbar durch 6 erläutert wird, blickt 7 auf 5 a zurück. Denn gemeint ist „es werde gleich einem Frevler, der ich sein soll und zu dem ich sogar selbst mich stempeln soll (5 a), vielmehr mein

Feind!". — Betreffs Hi 31 18 (s. o. 119 7) ist auch die Meinung von Storr 401 möglich, dass 18a auf 17b, aber 18b auf 16b blickt.

3. Auch hinsichtlich der Satzverknüpfung strebt eine gute Darstellung nach einem möglichst hohen Grad von Klarheit. Wir beobachten dieses Streben z. B. in der Wahl von Mitteln, den Anfang der Apodosis anzuzeigen, wie es geschichtlich in S. § 415 b—e nachgewiesen worden ist.

In dieser Beziehung wird das Hebräische von dem Arabischen, dessen Litteraturperiode allerdings auch später liegt, übertroffen. Aber auch im Arabischen fehlt das ف des Nachsatzes ausnahmsweise „da, wo man es erwartete" (Nöldeke, Zur Gram. etc. 1897, § 89, pag. 111).

Zweiter Hauptteil.

Die voluntative Sphäre des Seelenlebens und die Stilbeschaffenheit.

Die Äusserungen des menschlichen Geisteslebens, welche dessen Willenssphäre bilden, konzentrieren sich um die beiden Grundbestrebungen, entweder die bereits errungenen Positionen festzuhalten, oder neue zu gewinnen. Deshalb gruppieren auch die Beziehungen des sprachlichen Ausdrucks zur Willenssphäre sich um diese beiden Grundrichtungen des Willens, und wir finden den guten Sprachstil darauf bedacht, teils dem zäh behauptenden und teils dem energisch vorwärts strebenden Wollen zum entsprechenden Ausdruck zu verhelfen (s. o. 4 2 f.). Sollen aber die Eigenschaften des guten Sprachstiles, auf die er entsprechend den beiden Grundrichtungen des Willens hinstrebt, mit je einem einzigen Worte benannt werden, so ist die Wahl sehr schwer. Vielleicht indes dürften die beiden Ausdrücke „Bestimmtheit“ und „Lebendigkeit“ noch am meisten geeignet sein, die Grundeigenschaften der sprachlichen Darstellung zu bezeichnen, die sie gemäss den normalen Hauptbestrebungen des Wollens besitzt.

I. Die **Bestimmtheit** des sprachlichen Ausdruckes, ihre normale Erscheinung, ihre Vernachlässigung und ihre Steigerung.

Normale Bestimmtheit.

1. Die normale Art der Bestimmtheit des sprachlichen Ausdruckes braucht nicht weitläufig beschrieben zu werden. Denn sie wird durch den Gebrauch des Behauptungs- und Ausrufssatzes und überhaupt aller kategorisch lautenden Ausdrucksmittel hergestellt (S. § 351 etc.). Die normale Bestimmtheit des sprachlichen Aus-

druckes wird auch dadurch in helleres Licht treten, dass die möglichen Quellen ihres Mangels und ihrer Steigerung aufgesucht werden.

Mangel an Bestimmtheit.

2. Ein Mangel an Bestimmtheit der sprachlichen Darstellung wird nicht schon z. B. durch die Wahl potentialer Ausdrucksmittel verschuldet. Denn deren Wahl kann durch die betreffende Sachlage gefordert sein und ist dann ein Mangel der darzustellenden Sache und nicht der Darstellungsform. Aber letztere wird mangelhaft sein, wenn die Bevorzugung der potentialen Ausdrucksweise nicht durch die Unsicherheit der darzustellenden Sache gefordert ist. Ferner kann auch die Wahl rhetorischer Fragen eine Quelle der Unbestimmtheit des Ausdruckes werden, insofern dem Hörer oder Leser unsicher bleiben kann, ob die betreffende oratorische Frage das Äquivalent eines bejahenden, oder eines verneinenden Behauptungssatzes sein soll. Z. B. innerhalb Hi 3—14 ersetzen die Fragen in 4 17 5 1 6 5 f. 11–13 22 f. 30 7 12 17 20 8 3 11 9 4 12 29 10 3–7 10 11 2 f. 7 f. 10 12 9 f. 11 13 8 f. 19 a 14 4 a 10 b bestimmt eine positive oder negative Behauptung; aber dies scheint mir bei 4 2 a unsicher. Auch 6 lässt einem solchen Zweifel Raum. Ebenso bleibt in 10 8 b 9 b die Absicht Gottes fraglich. Eine solche Unbestimmtheit haftet auch an 13 7 23.

Gesteigerte Bestimmtheit.

3. Die Steigerung der Bestimmtheit des Ausdruckes heisst im Deutschen sehr bezeichnenderweise die Nachdrücklichkeit der Ausdrucksweise. Denn die gesteigerte Bestimmtheit besteht darin, dass einer Bemerkung noch ein Nachdruck hinzugefügt wird. Ebendieselbe Beschaffenheit eines Darstellungsmomentes kann man auch dessen Emphase nennen. Denn das Wort ἔμφασις erlangte zu seinem ursprünglichen Begriff „Hindeutung“ — auf einen „Nebensinn“ — schon in der griechischen und römischen Stilistik (Volkmann 380 f. 431; Gerber 2 227 f.) noch den Begriff „Nachdruck“ hinzu. Man sagte ja damals schon *εἰς πλείονα ἔμφασιν* „zu grösserem Nachdruck“, hebräisch לִבְחֹץ, eigentlich „zum Drängen“, behandelt von Abulwalid, Riqma, שער כו. — Da übrigens beim Sprechen als Mittel des Nachdruckes auch die Verstärkung, Erhöhung und Vertiefung des Stimmtones angewendet wird, so wird der Nachdruck, den man bei einzelnen Momenten einer mündlichen Darstellung anwendet, oft deren „besondere Betonung“ genannt, und diese Bezeichnungsweise wird naturgemäss auf schriftliche Darstellungen über-

tragen. Aber welches nun sind die Mittel, die bei schriftlichen Darlegungen zur Erzielung von Emphase gewählt werden können?

In erster Linie muss zu diesen Mitteln wohl die Wahl von Formen gerechnet werden, die durch ihren Lautkörper nicht bloss auf das Gehör, sondern auch auf das Gesicht einen aussergewöhnlich starken Eindruck machen können.

Zu ihnen sind im Talmud Reduplikativstämme, wie יְרַקְרַק etc. Lv 13 49, mit Unrecht, und Derivate auf וֹן (Gn 3 17 49 17) wenigstens ohne Grund gerechnet worden (vgl. Zemach Rabbiner, Beiträge zur hebr. Synonymik 1899 XVI). Jedenfalls ist auch im Talmud und Midrasch selbst der Ausdruck שַׁבָּתוֹן (Ex 16 23 31 15 35 2 Lv 16 31 23 3 24 32 39 25 4 f.) teils als Steigerungs- und teils als Verkleinerungsform gedeutet (A. Berliner 38 37) und auch סאוֹן Jes 9 4 als Deminutivum angesehen worden (vgl. Zemach Rabbiner l. c. XVII). Zu den mit Absicht gewählten lautkräftigen Formen kann aber die Pronominalform *énnû* etc. in יִקְרָאֶנּוּ etc. Gn 42 4 43 9 a α gehören (vgl. Lgb. 2 444). Andere Fälle, die A. Berliner 47 aufführt, wie Gn 43 9 a β Lv 4 32 6 11, können aus der Einwirkung des Satztones erklärt werden. Ausserdem lässt sich in manchen Fällen, wie Hi 37 13 34 11, doch nicht verkennen, dass die *n*-haltigen Formen ohne Streben nach Emphase gebraucht wurden. Folglich entbehrt die Annahme, dass die *n*-haltige Pronominalform in Lv 4 32 6 11 17 9 und 24 8 eine exkludierende Betonung des betreffenden Objektes anzeige, wie Talmudisten nach A. Berliner 47 meinten, des sicheren Grundes.

N a c h d r u c k d e r R e d e liegt selbstverständlich auch in der Wahl von Plurales intensivi, wie יְשׁוּעוֹת „Heilssumme" o. ä. (Ps 42 6), oder מַמְתַקִּים „Inbegriff von Süssigkeit" (HL 5 16). Vgl. weiter in S. § 259 c—262 g und 263 a—264 f! Aber בָּתֵּי שֵׁן (Am 3 15 b) braucht nicht mit כְּסִילִים Jes 13 10 (S. § 264 f β) koordiniert zu werden (Abulwalid 168), weil nach 1 K 22 39 und Ps 45 9 die Existenz mehrerer solcher Paläste wahrscheinlich ist.

Zur S t e i g e r u n g d e s E i n d r u c k e s dient auch *at-taǵrîdu* (التجريد) „das Abstreifen", wodurch die einem Subjekte innewohnende Eigenschaft durch Übertragung auf einen anderen Besitzer verselbständigt wird, wie in „ich habe an jemandem einen warmen Freund" etc. (Mehren 112). Zwei weitere Beispiele dieser Erscheinung stehen bei Fleischer 2 212 399.

Voranstellung. Ferner der Umstand, dass die nachdrückliche Setzung eines Ausdruckes auch dessen Hervorhebung genannt wird, weist darauf hin, dass als Mittel stilistischer Emphase die abnorme Stellung und besonders die Vorausstellung von Satzbestandteilen verwendet wird. Von diesem Mittel des sprachlichen Nachdruckes wird auch in der gewöhnlichen Art der Darstellung viel Gebrauch gemacht. Daher war die betonende Stellung der Satzteile auch schon in der Syntax § 339 etc. zu behandeln. Aber auch hier kann diese stilistische Erscheinung durch eine Reihe neuerdings gefundener Fälle veranschaulicht werden.

Zu ihnen würde die Vorausstellung des Subjektes in עַד־דָּוִד 1 S 20 41 b gehören, wenn diese Konsonanten als Original angesehen werden könnten (vgl. S. § 136 b). — Betonende Voranstellung des Objektes findet sich aber wirklich in שָׂדְךָ לֹא־תִזְרַע Lv 19 19, woraus der Talmud etc. (A. Berliner-49) unrichtig schloss, תזרע sei unwesentlich, und deshalb sei in dem Verb זרע auch das „Jäten und Bedecken des Feldes mit Erde“ etc. mit inbegriffen. Andere emphatisch vorausgestellte Objekte sind דּוֹרוֹ Jes 53 8 a, לָכוֹ etc. Hes 11 15 b 20 16 a etc. (S. § 414 a) Ps 19 13 74 3 b Pv 13 16 24 11 Hi 38 37 b 2 Ch 31 6. — Umstände sodann sind auch in בִּדְבַר וג׳ Ps 17 4, הַיָּמִים etc. 95 7 b 104 6 b Hi 6 28 b Sir 49 15 a mit Wucht in den Vordergrund gestellt.

Zur ideellen und geschichtlichen Würdigung der abnormen Wortstellung als eines Mittels der Emphase vergleiche man mit dem, was aus Sîbawaihi in S. § 339 l zitiert worden ist, noch folgende Sätze. Zunächst Reichel, Sprachpsychologische Untersuchungen (1897) 12 bemerkt mit Recht: „Je leichter ein Satzteil ergänzt wird, desto mehr wird er zurückgedrängt. Je unbekannter er ist, desto weiter rückt er nach vorn“. Ferner zur historischen Orientierung giebt Ed. Norden folgende höchst zutreffende Bemerkung: „Das wichtigste Moment, das psychologische, ist in den antiken Sprachen stark modifiziert durch ein konventionelles Gesetz, aber nicht, wie bei den neueren Sprachen, das der Syntax, sondern das des Wohlklanges“ (Antike Kunstprosa 1898, 1 66).

Indirekte Wiederholung. In anderen Fällen der betonenden Voranstellung von Darstellungselementen zeigt sich zugleich ein anderes Mittel der Emphase, und dieses besteht in der indirekten Wiederholung eines Rede-

bestandteiles. Sie geschieht durch Pronomina oder andere hindeutende Sprachelemente.

Zunächst nun solche Fälle, in denen der Nachdruck durch ein wieder aufnehmendes Pronomen hergestellt wird, finden sich z. B. in Jes 59 16 b Hes 11 7 a 44 24 a Pv 10 22 a 24 a 22 9 (cf. S. § 336 h i) 2 Ch 31 6 (cf. S. § 340 c) Dn 6 17 b (cf. S. § 340 d); Lv 21 3 b Nm 6 9 a Dt 20 20 (cf. S. § 340 f); Nm 22 20 b 35 a 2 K 17 36 a (cf. S. § 340 h); Gn 50 5 Hes 20 40 a Pv 8 27 a, אֵלָיו 2 Ch 34 26 a (cf. S. § 340 i); Hes 35 15 (§ 340 k). בם (Neh 9 29; S. § 50 med.) nimmt בְמִשְׁפָּטֶיךָ wieder auf, um eine Anknüpfung für den charakterisierenden Attributivsatz darzubieten. Ferner das zweite אֲבוּךְ Dn 5 11 b gehört zu S. § 341 a γ.

Andere Beispiele des wieder aufnehmenden Pronomens fallen wesentlich unter einen andern Gesichtspunkt und sind deshalb oben 124 3 ff. besprochen.

Die Hervorhebung eines Elementes der Darstellung kann aber auch durch ein vorausnehmendes Deutewort geschehen (S. § 340 l—q). Ausser in den dort angeführten Fällen ist dieses Hervorhebungsmittel zunächst noch an folgenden Stellen gewählt worden: הוּא הַלַּיְלָה הַזֶּה Ex 12 42 b; אֲשׁוּרֶנּוּ Nm 24 17 a; שָׁמָּה Dt 32 52 b; וְהוּא Ps 87 5 b. Ein vorausnehmendes und betonendes Pronomen kann aber auch in der betreffenden Verbalform eingeschlossen sein, und so reiht sich hier auch Jes 63 18 a an. Indem dort gesagt wurde „Für — die — Spanne Zeit haben sie okkupiert etc., haben unsere Bedränger etc.“, hat der Autor die Aufmerksamkeit in erhöhtem Masse auf die Bedränger (צָרֵינוּ) gelenkt. Dasselbe Mittel der Emphase begegnet uns ferner in אֶל־זֶה וגו׳ אֶל־עָנִי וגו׳ Jes 66 2 b. Allerdings sodann Hes 3 18 b gehört nicht hierher, sondern dessen רָשָׁע ist vielmehr nach S. § 332 k aufzufassen, und auch הָאָרֶץ in Hes 11 15 b fällt als Interpretament unter den Gesichtspunkt von S. § 333 ε. Dagegen wieder in Am 1 3 a 6 a 9 a etc. liegt eine betonende Vorausnahme in doppelter Weise vor. Zu den Belegstellen von S. § 340 o p q kommt auch noch Qh 4 12 a Est 3 8 Dn 5 30 7 24 a β, Gn 34 22 Ps 41 12 und Jr 23 29 44 14 Hes 20 27 b Pv 9 18 hinzu.

Übrigens trieb das Streben nach Emphase auch andererseits über die Wahl des Pronomens hinaus (s. o. Gn 2 20 b etc.), wenn es sich darum handelte, α) eine feststehende Benennung beizubehalten, oder

β) einen ehrenvollen Titel zu erwähnen, oder *γ*) insbesondere eine Gottesbezeichnung nicht in den Hintergrund treten zu lassen.

Beispiele dieser drei Gruppen findet man in folgenden Stellen:

α) Hinter dem Subjekt הארץ „die Erde“ ist in Gn 1 24 trotzdem ein Objekt חיתו־ארץ „*Erd*getier“ genannt, weil dieser Ausdruck sich im Sprachgebrauch als Bezeichnung des die *Erde* frei durchschweifenden Wildes ausgeprägt hatte. Derselbe Fall liegt bei הררי־אֵל Ps 36 7 a vor.

β) In Gn 27 25 a ist die Benennung „mein Sohn“ (בני) statt „dein“ gewählt.

Ferner ist der Titel „König“ etc. in folgenden Stellen bevorzugt: 2 S 14 13 b 1 K 1 20 b 8 1 a b 22 15 b 2 K 8 28 b 29 a 22 3 a b [gegenüber 2 Ch 34 8 a b!] Jes 10 34 b Ps 45 6 c Qh 2 12 b Est 8 8 Esr 5 17 Dn 4 25.

γ) Speziell ein Gottesname ist dem Pronomen vorgezogen in dem Satze „im Bilde G o t t e s schuf er (Gott) ihn“ etc. Gn 1 27 a *β* (schon von Adrian § 86 bemerkt; cf. 9 6 b) 18 14 a 19 b 19 24 b (ebenfalls schon von Adrian erwähnt!) 24 44 b Ex 16 7 a 20 7 b Dt 5 11 b 6 24 a 7 8 a 1 S 15 22 a 25 26 (das zweite יהוה) 29 8 b 2 S 1 10 b 7 11 b; doch auch 1 K 10 9 b; sicher 13 9 a (statt בדברו) 2 K 17 12 19 4 a *β* Jes 6 12 a 8 13 11 9 b (vgl. 12 5 a) 37 4 Jr 1 9 a b 2 3 a 31 a 8 14 b Hes 37 1 a Hos 1 7 a Am 4 12 b Mi 6 8 b Zeph 1 8 (? ist יהוה aus י vervollständigt) Mal 3 1 b Ps 5 7 a b 8 6 a 26 1 36 7 a (schon von Adrian bemerkt!) 50 14 23 b 110 2 a Pv 8 11 a (s. u.) Hi 16 21 a b: „und er (Gott) schaffe Ausgleich einem Manne in dessen Beziehung zu Gott!“; Dn 9 9 a 17 b; Rm 1 4 2 Tim 1 18 (Adrian!). Manche von diesen Beispielen und noch andere fallen auch unter einen andern Gesichtspunkt (s. u. bei Gn 24 44 b Ri 5 5 a b etc.; Nm 26 4 b Dt 33 4 1 S 12 11 etc.).

I n d i r e k t e W i e d e r h o l u n g findet sich auch in der stilistischen Erscheinung, die schon von Phoebammon (Gerber 2 184) speziell E p a n a l e p s i s genannt wurde. Sie besteht darin, dass „ebendasselbe Wort nach andern wiederholt wird“ (Gerber l. c.). Hierher gehört es, dass שְׁאָר יָשׁוּב „ein Rest wird sich bekehren“ (Jes 10 21 a) in 22 a wieder aufgenommen wird, dass die hervorstechende Charakteristik „hochgewachsen und glatt etc.“ in Jes 18 2 a und 7 a auftritt, dass vielleicht נדדו 21 15 a in 22 3 a (cf. Cornill, ZATW 1884 88 ff.), oder „ich zerreisse“ (Hos 5 14 b) in „er zerreisst“ (6 1 a) wieder-

klingt, und dass die Ausdrücke „ich vertilge die Bewohner“ sowie „den Szepterhalter“ sich in Amos 1 5b 8a, beziehungsweise 5c 8b wiederholen. Manche Beispiele von Epanalepsen besitzen wahrscheinlich noch eine andere Funktion und werden deshalb weiter unten aufgeführt (vgl. bei Jes 2 11 17 etc.; Ps 93 3b 4a etc. 120 5b 6a etc.; Ex 3 19 6 1 etc. 2 S 1 19 25 27 Ps 56 5 etc. 39 6 12 42 6 12 etc.).

Nur in entfernterer Beziehung steht dazu die *ἀνακεφαλαίωσις* oder *ἐπανάληψις*, die Adrian § 116 in dem als Unterschrift gedeuteten Satze *Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ τε καὶ γῆς* (Gn 2 4a) fand.

Das zweite לאמר in 1 K 2 4 drückt nicht „promissionis certitudo“ (Dathe 1 643) aus, stammt auch weniger wahrscheinlich von „Verschreibung“ (Benzinger, KHC 1899 z. St.), als dass das erste לאמר eine Ergänzung einleitet.

Ohne Anlass ist die Wiederholung von שׂרף Lv 4 12, יַזֶּה 6 20 und יִקְחוּ 21 7 im Talmud (vgl. bei A. Berliner 50) als bedeutsam angesehen worden.

Aber auch die direkte Wiederholung von Darstellungselementen ist ein sehr natürliches Mittel, ihnen Nachdruck zu verleihen. Dieses Mittel der Hervorhebung hat deshalb schon in der alten Stilistik (Gerber 2 184) den Namen Epizeuxis oder geminatio erhalten. Gerber zitiert z. B. *Ἄρες, Ἄρες* (Ilias 5 31), in Bezug worauf Eustathius z. St. von *παλιλλογία* spricht, und *occidi, occidi* non Spurium Maelium (Cicero, Pro Milone 27, § 72), wozu Quintilian 9 3, 28 bemerkte: „Verba geminantur amplificandi causa“.

Direkte Wiederholung.

Aus dem AT habe ich folgende Fälle von einfacher Epizeuxis oder geminatio gesammelt: „Abraham, Abraham!“ Gn 22 11 (Okhla w^{e}okhla, Nr. 242; wegen des Paseq vgl. Lgb. 1 123); הָאָדֹם הָאָדֹם 25 30, wodurch die drängende Ungeduld gemalt wird; 46 2 (Okhla, Nr. 242); יָדַעְתִּי בְנִי ידעתי *48 19*a (*kursiv, weil mit dazwischen stehendem Vokativ* etc.); משׁה | משׁה Ex 3 4; יהוה | יהוה 34 6 (Lgb. 1 123); נתונים נתונים Nm 3 9 8 16; אמן | אמן 5 22 cf. Ps 41 14 72 19 89 53 Neh 8 6†; הַקָּרֹב הקרב Nm 17 28a; בַּדֶּרֶךְ ב׳ Dt 2 27; צֶדֶק צ׳ 16 20: durchaus Normalität, volle Gerechtigkeit; אֵל אלהים יהוה steht doppelt Jos 22 22; עוּרִי עוּרִי Ri 5 12 [nicht 11 25, wie in GL 670 steht]; גְּבֹהָה ג׳ 1 S 2 3a; שׁמוּאל שׁ׳ 1 S 3 10, das dritte Beispiel, das in Okhla, Nr. 242 erwähnt ist; צֵא צא 2 S 16 7b; בני ב׳ „mein Sohn, mein Sohn!“ 19 1b 5b; חָלִילָה ח׳ 20 20; עֲנֵנִי יהוה ענני 1 K *18* 37a; ראשׁי ראשׁי „mein Kopf, mein Kopf!“ 2 K 4 19; האהה אבה 6 21 (cf. Hes 22 2); קשׁר ק׳ „Verschwörung, Verschwörung!“

11 14; אשר זהב וג' 25 15: „die von gediegenem Gold“ etc., während die Übersetzung „was von Gold war [nahm er] in Gold“ (Benzinger, KHC 1899 z. St.) ganz unnatürlich ist.

Im Jesajabuch verteilen sich die Beispiele von **Epizeuxis** auf gewisse Partien: נָפְלָה נ' Jes 21 9; רָזִי וג' 24 16a 21ab; שלום ש' „Friede, Friede!“ 26 3 (57 19 Jr 6 14 8 11 1 Ch 12 18†); יספת י' *15*a. יה יה (38 11) könnte freilich aus יהוה (Duhm, HC) geworden sein, aber vergleiche חי חי 19. An beiden Stellen kann eine Betonung beabsichtigt sein. Dazu gesellt sich נַחֲמוּ נ' „Tröstet, tröstet!“ 40 1; אנכי א' 43 11 25 51 12; לְמַעֲנִי ל' 48 11a; עורי ע' 51 9 und 52 1; התעוררי ה' 51 17; (cf. קול ק' 52 8a); סורו ס' 52 11; סלו ס' 57 14; שלום ש' 19; יום יום 58 2; עברו ע' 62 10. Diese begeisternden Doppelrufe sind schon im Midrasch Wajjiqra rabba als Eigenheit von Jes 40 ff. erwähnt und נחומות כפולות genannt (Fürst 25, Anm. 9).

Aus dem übrigen AT etc. habe ich folgende Fälle von **Epizeuxis** notiert: מֵעַי מ' Jr 4 19; שלום ש' 6 14 8 11; (cf. אכלו וג' 10 25b; Abulwalid 168: שנו ואכלהו לנחץ; „es sagt der Sagende [= man meint], dass sie Israel ein Mal über das andere Mal verzehrten und so es vertilgten“); בא בא 46 *20*b; זהב ז' 52 19 s. o. 156 1 f. über 2 K 25 15; — אחיך א' Hes 11 15a; ואמר וג' 16 6; אוי אוי „weh, weh!“ 33†; חֶרֶב ח' 21 33; התפשט ה' 22 2 cf. 2 K 6 21; שובי ש' 33 11. Aber אֶל־הֶחָצֵר וג' 44 19 ist doch dittographisch trotz des Sprachgebrauchs, der in S. § 318 f belegt ist. — רִיבוּ וג' Hos 2 *4* (s. o. 155 29); אענה וג' *23*; עמדו ע' Nah 2 9; בַּבֹּקֶר ב' Zeph 3 5 (Adrian § 87 sagt: *τὸ πρωῒ ἐπὶ ταχύτητος ἐκλαμβάνει* [scil. *ἡ γραφή*], indem er auf Ps 46 6b und 119 148a hinweist; aber בבקר ב Zeph 3 5 bedeutet „allmorgentlich“, wie in Ex 16 21 30 7 etc. S. § 88, ist also = בכל בקר, wie schon Abulwalid 175 sagte); — הוי הוי „weh, weh!“ Sach 2 10†; חֵן חֵן 4 7b; — אלי א' „mein Gott, mein Gott“ Ps 22 2; הֶאָח ה' 35 21 40 16 70 4†; אָמֵן א' 41 14 72 19 89 53 s. o. Nm 5 22; (cf. *37 20*b s. o. 155 29); *47 7 57 2*a *8*a; יִדּדוּן י' 68 13a; *92 10 93 3*a etc.; עָרוּ ע' 137 7; לַמְּלָכִים ל' Pv 30 4a; חָנֻּנִי ח' Hi 19 21; שובי ש' HL 7 1; סורו ס' Kl 4 15; חֲזַק וחזק Dn 10 19 (cf. Jr 10 25); אָמֵן א' Neh 8 6 s. o. Nm 5 22; ähnlich ist ראשים וג' 1 Ch 8 28a; שלום ש' 12 18; דָּרַשְׁנוּ וג' 2 Ch 14 6; קשר ק' 23 13; מאד מאד Sir 7 17a; גע גע 13 22c; — **Mišna**, Berakhoth 5 3: „Wir danken, danken“; Judith 13 20: *γένοιτο γένοιτο* s. o. Nm 5 22; Mt 23 37 Lk 22 31 23 21 Jh 1 52 etc. 5 24; Act 9 4 Apok 18 2 (Dathe

1 1330); Ägyptisch-arabisch: *bukra bukra* „schon morgen“ (Spitta § 131).

Verdoppelung von pluralischen Substantiven ist Ausdruck einer ungezählten Reihe in Gn 14 10 Ex 8 10 Ri 5 22 2 K 3 16 Jo 4 14, und denselben Sinn gewann die Verdoppelung von indeterminierten konkreten Singularen, wie in יוֹם יוֹם etc. Gn 39 10 etc. (S. § 89), oder אִישׁ אִישׁ etc. 49 28 b β (?) Ex 36 4 etc., שָׁנָה שָׁנָה Dt 14 22 (Abulwalid 175), besonders im späteren Stil (cf. S. § 57 90), vgl. auch *râgil râgil* „Mann für Mann“ (Spitta § 131).

„Wiederholung deutet auf etwas besonderes hin“ lautete schon die 10. von den 32 hermeneutischen Regeln des Eliezer ben Jose (meine „Einleitung“ 516).

Nöldeke, Zur Gram. 1897, § 39 erwähnt aus dem Arabischen Fälle, wie „ein verräterischer, wahrhaft verräterischer Emîr“, als Erscheinungen des *Ta'kîd* (vgl. darüber S. § 333 ζ).

Dreifache Wiederholung.

Einen besonders hohen Grad von Emphase eines Darstellungsmomentes prägte man durch dessen dreifache Setzung aus: Vgl. schon Gn 9 25–27 48 15 b 16 a 49 25 b 26 a Nm 6 22–24 Jos 22 22, aber hauptsächlich קָדוֹשׁ ק׳ ק׳ Jes 6 3, הֵיכַל ה׳ ה׳ Jr 7 4, אֶרֶץ א׳ א׳ 22 29, עַוָּה ע׳ ע׳ Hes 21 32 (cf. נֹקֵם נ׳ נ׳ Nah 1 2). Auch im Ägyptischen bezeichnet „gut, gut, gut“ den höchsten Grad (Brugsch, Steininschrift etc., 2. Aufl. 110). Vgl. „To morrow and to morrow and to morrow“ (Shakespeare, Macbeth 5 5); „borgt und borgt und borgt“ (Lessing, Nathan); „Rinnet, rinnet, rinnet dein Blut“ (Schiller, Braut von Messina) und andere moderne Beispiele bei Gerber 2 185 f.

Sonstige Worthäufung als Mittel der Emphase.

Auch lautlich oder begrifflich verwandte Wörter, die weiter unten (vgl. Jes 29 14, Hes 6 14 32 15 35 3 7 Nah 2 11 Zeph 1 15 Hi 30 3 38 27 Kl 2 5 b) unter einem andern Gesichtspunkt zu besprechen sind, und überhaupt Synonyma oder positive und negative Begriffe prägen durch ihr Zusammentreten eine Begriffssteigerung aus: פִּתְאֹם וג׳ etc. Nm 6 9 Jes 29 5 30 13, קַל etc. Jes 5 26 Jo 4 4 (cf. S. § 309 hik); Jes 1 4 a Ps 106 6 etc.; Ex 9 19 b αβ 12 20; Dt 33 6 a Gn 42 2 b Jes 38 1 ex Hes 18 13 b Dt 28 13 a; 1 S 1 11 a γ Jes 3 9 a ex. Jr 20 14 a b Hos 5 3 a Hab 2 4 a. Auch solche Wortfülle, die dem von natürlicher Gesundheit strotzenden Körper gleicht, ist ein Mittel des kraftvoll nach Eindruck strebenden Darstellers. So beobachten wir es in Stellen, wie z. B. Jes 1 6 f. Jr 4 19 a 20 a b, in denen man gleichsam ein anschauliches und darum mächtig packendes Gemälde vor sich sieht. Vgl. Quintilians Erklärung von „ἐνάργεια, quae a Cicerone

illustratio et *evidentia* nominatur, quae non tam dicere videtur quam ostendere", und die auch *repraesentatio* heisst (Quintilian 6 2, 32; 8 3, 61; Gerber 2 300**).

Dasselbe gesunde Streben nach Emphase zeigt sich auch in Stellen, wie „weinen wird meine Seele wegen (eures) Hochmuts und heftig thränen und in Thränen (gleichsam) herabstürzen wird mein Auge, weil gefangen sein wird die Herde Jahwes" (Jr 14 17), oder 48 29, wo der Übermut Moabs sechsmal bezeichnet wird. Ähnlich ist Ps 5 2f. 6 9f. 7 17 29 1f. 89 31f., und Rabbinen benennen diese stilistische Erscheinung als „Verdopplung des Sinnes durch verschiedene Wörter" (כפל הענין במלות שונות).

Aber es giebt auch eine nur scheinbare Wortfülle. Sie liegt in solchen Wortzusammenstellungen, wie אַף גַּם Lv 26 44. Dazu bemerkte freilich Ibn Ezra, es sei ein „לשון צחות, also ein Ausdruck der Eleganz, und der eine würde genügen, und die ganze Schrift hat derartiges, und so ist auch רק אַךְ bei Mose [Nm 12 2), מבלי אין [Ex 14 11 etc.]". Aber darüber ist zweierlei zu sagen: Wie die Verdopplung der identischen Ausdrücke, so tritt auch die Häufung der Synonyma seltener im früheren (וְלָכֵן 1 S 3 14 2 K 1 4 Jes 8 7 30 18†; cf. 5 14 52 6 Jr 11 22), häufiger im späteren Stil auf (vgl. S. § 89, 90 etc.), aber auch in ihm ist solche Häufung der Ausdrücke nur zum kleineren Teile durch einen Zug zum Emphatischen und Hyperbolischen veranlasst (S. § 318ef). Zum grösseren Teile dient die erwähnte Worthäufung zur Auffrischung eines im Sprachgebrauch verblassten Sprachelementes. Man vergleiche ausser dem, was in S. § 318ab bemerkt ist, noch über Negationswucherung § 352w—z und beachte hauptsächlich, dass mit בעבור 2 S 10 3b das zusammengesetzte בעבור ל 1 Ch 19 3b† parallel geht! So tauchte ja auch in der indogermanischen Sprachentwicklung *von hinnen* etc. auf (Paul, Principien etc. 137).

Ein solches Doppelgesicht trägt auch die Polysyndese. Auch sie ist teils ein Ausdruck betonender Energie, teils kann sie nicht wohl als Ausprägung einer bestimmten Idee gedeutet werden.

Den ersterwähnten Charakter dürfte die Polysyndese besitzen, wenn in Gn 43 8 ein „und" auf das andere folgt (nicht 2 K 19 36 || Jes 37 37 (GL 842)], oder wenn die Wiederholung des אם Ri 9 16ab die Fraglichkeit der Sache veranschaulicht, oder wenn in Jes 5 13a 14a „deswegen . . . deswegen" gesetzt ist. Der Kausal-

zusammenhang von Irreligiosität und Exilierung sollte deutlich zum Bewusstsein gebracht werden. Ähnlich ist die Betonung der Doppelwurzel einer Konsequenz in 1 K 18 27 Ps 116 2 a Jes 1 29 f. Jr 48 5 a b etc. (S. § 373 d). In andern Fällen soll die Polysyndese die ganze Fülle von Faktoren einer Gesamtgrösse veranschaulichen (Gn 1 16 b 21 24 etc.; cf. פֶּן Dt 32 27 b c), wie auch in andern Litteraturen das — in ihnen seltenere — Polysyndeton „nicht Begriffe hervorhebt, sondern die Art, wie der Zusammenhang von Begriffen gefasst wird“ (Gerber 2 203).

Eine geradlinige Entwicklung von Bevorzugung des Polysyndeton zu der des Syndeton oder umgedreht wird sich übrigens schwerlich beobachten lassen. Denn wenn z. B. „Sem und Ham und Japheth“ in Gn 9 18 (Jahwist), aber „Sem, Ham und Japheth“ in 10 1 1 Ch 1 4 steht, so ist zu beachten, dass in Texten, die es vorwiegend mit Aufzählung von Reihen zu thun haben, die Vermeidung des Polysyndeton nahe liegt. Überdies ist letzteres auch in Gn 10 oder 1 Ch 1 nicht selten. Vgl. noch „Geršom und Qehath und Merari“ (Ex 6 16 Nm 3 17 †) mit „Geršom, Qehath und Merari“ Gn 46 11, wo es — vielleicht wegen seiner Gebräuchlichkeit — mitten unter Polysyndeta steht; 1 Ch 5 27 6 1 23 6 †.

Halbe Polysyndese kann man in folgenden beiden Erscheinungen sehen, dass α) wenigstens mehrere Glieder einer grösseren Reihe verknüpft sind, oder β) dass sie in verbundenen Teilgruppen vorgeführt wird.

Das erstere Verfahren zeigt sich in Gn 36 11 b, aber ו kann auf Dittographie des ו vom vorausgehenden צְפוֹ beruhen und LXX hat nur *Γοϑώμ*, sodann in Jr 2 26 b, wo וכֹהֲניהם das hervorhebende „und auch“ (S. § 375 d) besitzen dürfte (vgl. aber auch 1 Ch 5 28: וחברון וג׳), wie in Dt 29 22 a ג׳ וָמֶלַח eine Sondergruppe bilden (vgl. auch Jo 3 1 a b), wie ferner in 1 K 6 7 b כל־כלי ב׳ eine verallgemeinernde Apposition darstellt, und wie in Ps 45 9 das hinter zwei verbundenen Grössen stehende קציעות ein sekundäres Interpretament sein dürfte.

Ferner die Bildung von Teilgruppen beobachtet man z. B. in folgenden Stellen: Gn 10 4 36 13 a 46 16 a 21 Nm 3 19 (vgl. mit Okhla, Nr. 288 damit Ex 6 18 1 Ch 5 28 6 3), ohne dass das Motiv uns bekannt wäre. Dies ist auch in Jos 17 3 b nicht der Fall. Durchsichtig ist das Motiv der Teilgruppenbildung aber in Gn 14 2 a

Ex 1 4 oder Jes 40 11 („er kommt [10 a] wie ein Hirt, der“ etc.). Freilich wenn עָלוֹת auch „Saugende“ heissen könnte, würde der Sinn dieser sein: „wie ein Hirt, der etc., wird er sie leiten“ (יְנַהֵלם). — Solche Gruppenbildung war auch in Neh 4 10 (s. o. 136 12) beabsichtigt: בחרבות והרמחים וג׳. — Sie zeigt sich auch in 1 Ch 1 8 gegenüber der Parallelstelle in Gn 10 6. Das Motiv der Gruppierung kann in 1 Ch 1 8 wohl nur dies sein, dass zwei Paare entstehen sollten, während in 2 1 die Rücksicht auf die Zugehörigkeit zu eben derselben Mutter die Gruppenbildung anregte, aber wieder in 2 2 deren Grund undurchsichtig ist; 15 11 b.

Begriffssteigerung durch Entfaltung seiner Faktoren.

Wie nun ein einfacher Begriff durch äusserliche Entfaltung seinen Eindruck vermehren konnte, so musste dies auch bei zusammengesetzten Begriffen der Fall sein. Deshalb konnte z. B. der Begriff „Metropolis“, um sich wuchtiger geltend zu machen, sich in seine Faktoren zerlegen und als ein Wortpaar auftreten in „eine Stadt und Mutter“ (2 S 20 19). So dürfte das Hendiadyoin seine psychologische Ableitung und seine innerlich motivierte Einreihung in die Stilistik gefunden haben.

Der Terminus *ἓν διὰ δυοῖν* wurde von Servius zu Vergil., Aeneis 1 61 mit den Worten „molemque et montes insuper altos, id est: molem montium“ erwähnt und ebenso richtig in „pateris libamus et auro“ (Georgicon 2 192) gefunden (Gerber 1 534). Übrigens gebraucht schon Servius auch die Form „Endiadys“, sodass Hendiadys auch deshalb neben Hendiadyoin gebraucht werden kann.

Ein Fall desselben liegt schon in לְאֹתֹת וג׳ Gn 1 14 b vor, weil am wahrscheinlichsten der Sinn „zu Zeichen sowohl (S. § 371 e 376 a) für Fest-Zeiten etc.“ ausgeprägt werden soll. Denn einen doppelt modifizierten Sinn der Präposition ל anzunehmen, ist viel weniger unnatürlich, als die Übersetzung „zu Zeichen und zu Zeiten“ etc. (Delitzsch; Dillmann, KEHB; Spurrell 1896; KÜ; Strack, KC). Aber וְהֵרֹנֵךְ Gn 3 16 a hat wahrscheinlich jenes ו augmentativum, wovon ich in S. § 375 d viele Belege gegeben habe, und die selbständige Geltung der „Mühsal“ entspricht ja auch so sehr der kulturgeschichtlichen Stellung orientalischer Frauen. Auch die Fortsetzung des Textes, welche die beiden Objekte in chiastischer Satzstellung (s. o. 146 37) beleuchtet, spricht dafür, dass die Mühsal und die Menge der graviditas (cf. תְּשׁוּקָתֵךְ וג׳!) je eine selbständige Geltung besitzen sollen. In Gn 3 16 a ist also nicht wahrscheinlich ein „*ἓν διὰ δυοῖν*“

(Holzinger, KHC 1898) beabsichtigt. — Dagegen *μητρόπολις* ist, wie schon oben angedeutet, emphatisch wiedergegeben in *urbs et mater* 2 S 20 19 b. — Wiederum in Jes 1 13 ex. ist nicht „iniquitatem coetus“ (Dathe 1 126) gemeint, sondern ו bedeutet „und zugleich“. Aber עכן וג׳ Jes 4 5 ersetzt „Rauchwolke“ etc., und צָרָה וחשׁ׳ 8 22 vertritt „finstere d. h. unheilvolle Bedrängnis“. Ferner die Ausdrucksweisen כָּלָה וג׳ (Jes 10 23 a 28 22 b), מעצר וג׳ 53 8 a (Ley, Historische Erklärung des zweiten Teil des Jesaja 1893 126), „Zukunft (אחרית) und Hoffnung“ (Jr 29 11) sind nachdrucksvolle Zerlegungen von „festbeschlossene Vernichtung“, „Angst des Gerichts“ und „hoffnungsreiche Zukunft“. Ebenso ist es bei „die Rolle und die Worte“ (Jr 36 27) „h. e. volumen verborum“ (Dathe l. c.).

Auch in Ps 29 1 b 96 7 b bleibt selbst dann, wenn הָבוּ richtig mit Hupfeld-Nowack durch *largimini* oder *concedite* (wie Dt 32 3 Ps 29 2 96 8 1 Ch 16 28 f.) gedeutet wird, doch die koordinierte Geltung von כָּבוֹד וָעֹז (Duhm, KHC 1899: „Ehre und Stärke“) unnatürlich. Denn עֹז (Trg.: עֻשְׁנָא) bedeutet hier so wenig, wie in Ex 15 1 „Ehre“ (Bäthgen, HC 1897). *Τιμήν* und das davon abhängige ܐܝܩܪܐ sowie كَرَامَة sind keine unanfechtbaren Indizien dieses Sinnes von עֹז. Wahrscheinlicher ist eine emphatische Zerdehnung von „die Ehre seiner Macht“ beabsichtigt. [Über קוֹלִי 116 1 b vgl. S. § 333 β!] — Ebenso enthält דְּמָמָה וָקוֹל Hi 4 16 eine bedeutsame Zerlegung von „Geflüster einer Stimme“. Auch in 10 17 c ist gemeint „Wechselfälle und zwar so zahlreich und feindlich wie ein Heer“. Fernerhin עֵת וּמִשְׁפָּט Qh 8 5 b scheint nur aus Nachahmung des in 6 a richtigen Wortpaares zu stammen. Dagegen wieder aus dem Begriff „Freudengelage“ ist das Element „Freude“ nachdrucksvoll betont in מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה etc. „Gelage und Freude“ Est 9 18 b 22 b. Betreffs זְנִים 2 Ch 16 14 vergleiche man aber Syntax, pag. 194, Anm. gegenüber der Deutung „Arten von Gewürzen“ (GL 854).

Von den Fällen des Hendiadyoin, die Dathe 1 126 f. aus dem NT zitiert (*ἐλπίδος καὶ ἀναστάσεως* Act 23 6, *χάριν καὶ ἀποστολήν* Rm 1 5, *τῆς ῥίζης καὶ τῆς πιότητος* 11 17, *εἰκὼν καὶ δόξαν* 1 Kor 11 7, *βασιλείαν καὶ δόξαν* 1 Thess 2 12) dürften wenigstens der erste und der vierte hierher gehören.

Emphase durch Erwähnung von Haupt- und Nebensache

Ein verwandtes Mittel der Emphase ist die Darstellung eines Begriffes *καθ' ὅλον καὶ μέρος*. Sie liegt in folgenden Ausdrucksweisen vor: „Ihre Hand . . . und ihre Rechte“ etc. Ri 5 26 a b, oder

יָדִי וִימִינִי Jes 48 13 (vgl. auch 5 1 a). Sie findet sich zwar nicht in יהוה וג׳ ורוחו 48 16 b, was in S. § 25 diskutiert ist, aber in „Jahwe wird aufglänzen und seine Herrlichkeit etc.“ (60 2 b). Analog ist einigermassen „sie, ihre Könige etc.“ (Jr 2 26 b 3 24 a b) und speziell „mich, nämlich meine Hände und Füsse“ (Ps 22 17 b) sowie יהוה וְעֻזּוֹ 105 4 ‖ 1 Ch 16 11. Übrigens wurde die logische Struktur dieser Ausdrucksweise schon von Saadja einigermassen durchschaut, indem er das ו von Jes 48 16 b 60 2 b Ps 105 4 — und das von וּכְלֵי Jes 13 5 — durch ب „mit“ ersetzte (Wolff in ZATW 4 228).

Auch אַשֻּׁרֵנוּ Ps 17 11 a würde nach Delitzsch u. a. (cf. S. § 328 f) hierher gehören, aber es ist trotz 73 2 b nicht wahrscheinlich, da „Schritt kein Glied“ ist (Hitzig z. St.). Wahrscheinlicher war אִשְּׁרֻנִי beabsichtigt, und zwar meinte dies *praedicaverunt me* (Peš.: ܫܒܚܘܢܝ) im höhnenden Sinne, wie ihr Übermut (10 b) sie anleitete und ihr jetziges Verfahren (11 a β) beweist (nicht: duxerunt me; cf. *ἐκβαλόντες*, woran Aethiops und Arabs sich anschlossen).

Wesentlich dieselbe Methode, ein Begriffsmoment nachdrücklich zu erwähnen, zeigt sich in der Ausdrucksweise „die Erde und ihren Ertrag“ etc. Dt 32 22 (וִיבֻלָהּ) Jr 8 16 b (וּמלואה); „sowohl wir als auch speziell der etc.“ Gn 44 16; vgl. 5 29 b etc. 2 S 13 10 a Jes 1 1 a etc. 7 11 a etc. in S. § 375 d.

Emphase durch Begriffsvergleichung.

Wenn solche sinnverwandte Ausdrücke verknüpft werden, die einen verschiedenen Grad einer Erscheinung ausprägen, so wird der Nachdruck stufenweise erstrebt, und es entsteht eine Klimax ad maius oder eine Klimax ad minus.

Beispiele von Klimax ad maius finden sich in folgenden Zusammenstellungen: „sieben Mal“ und „siebenundsiebzig Mal“ (Gn 4 24 a b); „Land, Verwandtschaft, Vaterhaus“ (Gn 12 1 a); כגנב 44 8 a b; מלך 49 20 b; פרעה Ex 6 12; Nm 12 14 a b; יעקב und רבע ישראל, aber in einer sich selbst verneinenden rhetorischen Frage (Nm 23 10 a); כל וג׳ 24 17 b; ואף Dt 31 27 1 S 23 3; על־פי Jes 19 7 a; השח וג׳ 25 12; ואיך Jr 12 5 a b; שׁכבו Hes 32 21 b; Mi 4 8 a b Hab 1 5 a Sach 7 11 f.; Ps 1 1; כְּרֵעַ כְּאָח 35 14; בור וג׳ 40 3 a; „Volk und Vaterhaus“ 45 11 b; בקרבם etc. 55 17 b 119 161 a b 162 a; כאף Pv 6 32 7 9; אף כי 11 31 15 11 17 7; 30 2; Hi 3 3 a b 19 15 a b 23 f.; doch wohl auch in HL 2 1 a b; מה עשׂו Est 9 12; Sir 10 19 a b, c d; 31 (*ποσαχῶς*;); Rm 8 29 f.; *Ἑβραῖοι κτλ.* 2 Kor 11 22 (Joh. Weiss 186); 1 Kor 4 8 1 Jh 1 1 (Flacius 2 308, 8).

Eine Klimax *ad minus* bietet נחשת וג' Hes 22 18 b und der MT von Amos 6 12: „Rennen Rosse auf dem Fels, oder ackert man darauf mit Rindern, d. h. ist wenigstens letzteres ein natürliches Verfahren?“ Über בקרים vgl. S. § 254 g! Siehe auch über Pv 8 10 a b und Hos 6 6 a b oben 48 23 49 20!

Die vorher miterwähnten Fälle Gn 4 24 (כי שבעתים וג') 44 8 (ואיך נגנב) Ex 6 12 (ואיך וג') Nm 12 14 Dt 31 27 1 S 23 3 Jr 12 5 a b Pv 11 31 Est 9 12 (כמה עשו) sind in Okhla we-okhla, Nr. 182 f. als Fälle des קל וחומר „Leicht und Last“ bezeichnet. Dieser Terminus *qal wachómer* selbst findet sich zuerst in Mišna, Berakhoth 9 5, dann auch z. B. in Aboth 1 5. Anwendungen dieser Auslegungsweise auf Ex 20 25 f. 21 7 Dt 32 10 Jes 33 18 Hes 15 5 Ps 15 4 b 5 a siehe bei Bacher, Die älteste Terminologie etc. (1899) 173 f.

Eine besondere Gruppe bilden die Fälle von aufsteigender Klimax, deren Stufen aus Zahlen bestehen, wie *ein* (und, oder) *zwei*: Dt 32 30 Jr 3 14 Ps 62 12 Hi 33 14 40 5 Sir 38 17, vgl. die Verknüpfung von Singular mit Dual (Ex 21 21 Ri 5 30 15 16) oder von Singular mit Plural (Qh 2 8 b β); — *zwei* (und, oder) *drei*: 2 K 9 32 Jes 17 6 a Am 4 8 (vgl. Hos 6 2) Hi 33 29 Sir 13 7 23 16 26 28 32 7 b 50 25 Mt 18 20; arab. *jomên telâte* „zwei, drei Tage“ (Spitta § 132 b); syr. „zwei, drei Gläubige“ (Nöldeke, Syr. Gram. § 240 B); Amarna-Briefe 87 44; *bis terque* bei Cicero u. a.; vgl. תמול שלשום, *ἐχθὲς καὶ τρίτην ἡμέραν* Gn 31 2 5 Ex 5 7 f. 14 21 29 36 Dt 4 42 19 4 6 Jos 3 4 4 18 20 5 1 S 4 7 etc. 2 K 13 5 b Ru 2 11 1 Ch 11 2, oder מָחָר השלישית 1 S 20 12; — *drei* (und, oder) *vier* (cf. Ex 20 5 || Dt 5 9) Jr 36 23 Amos 1 3—2 6 (d. h. wegen einer unbegrenzten und deshalb erschreckenden Reihe von Vergehen) Pv 30 15 18 21 29 Sir 26 5; „immaturos parient infantes *trium* et *quatuor* mensium“ (4 Esr 6 21); arab. *telât arba'e ḫawâgât* „drei, vier Kaufleute“ (Spitta § 132 b); *τρισμάκαρες Δαναοὶ καὶ τετράκις* (Odyss. 5 306); *ter et quater* (Horat., Carm. 1 21, 13); *o ter quaterque beati* (Vergil., Aeneis 1 94); — *vier*, *fünf*: Jes 17 6 b, arab. *telât arba' ḫamas ṭâḳât* „drei, vier, fünf Stück“ (Spitta l. c.); — *fünf* oder *sechs*: 2 K 13 19; „fünf und sechs Mal“ (Amarna-Briefe 21 17 20); — *sechs, sieben*: Pv 6 16 Hi 5 19; — *sieben, acht*: Mi 5 4 Qh 11 2; — *neun* und *zehn*: Sir 25 7; vgl. noch „30 oder 50“ (Amarna-Briefe 120 32). Die Tendenz dieser speziellen Art von Klimax ad maius geht dahin, eine unbegrenzte Perspektive auf eine Reihe von Erscheinungen zu eröffnen und dadurch einen starken Eindruck zu bewirken.

Eine ähnliche klimaktische Ausdrucksweise liegt auch in מֵרָעָה אֶל־רָעָה etc. Jr 9 2 Ps 84 8 144 13 a (aber מֵעֵת וג' Hes 4 10 1 Ch 9 25 wird richtig von B. Jacob, ZATW 1898 289 f. so gedeutet: von einer Zeit eines Tages bis zu derselben Zeit des folgenden Tages, und der in Mišna, Nidda 1 1 vorliegende Sprachgebrauch unterstützt diese Deutung); מרע אל רע etc. Sir 13 21 40 18; — „Katastrophe über Katastrophe“ (Hes 7 26), und darnach wäre möglich מה על מה Hi 13 13 b, wie auch in 16 14 a das פני in HSS. fehlt; עָוֹן אל עון etc. Ps 69 28 a Sir 3 27 a 5 5 b 26 15; *χάριν ἀντὶ χάριτος* Jh 1 16.

Verwandt sind die entfernteren oder näheren Analogien zum Sorites (Gerber 1 399), die sich in Hos 2 23–25 Amos 3 3–8 Sap 6 18–21 (cf. Rm 5 2–5 2 Pt 1 5–7) finden. Etwas ähnliches liegt auch in 4 Esr 6 28–31 vor.

Betonung durch Hinweis auf den Gegensatz.

Trägt die Klimax bei aller ihrer Kontinuität doch einen verhüllten Gegensatz in sich, so ist mit ihr auch die Antithese verwandt, und diese dürfte in der That am richtigsten als ein negatives Mittel, die Bestimmtheit einer Aussage anzuzeigen, betrachtet werden.

Glänzende Beispiele von Antithese finden sich in Jes 1 9 f. (verschont von Sodoms Schicksal und doch belastet mit Sodoms Schuld) 21 (schon von Flacius 2 303, 39 erwähnt) 3 24 5 2 b 4 b 7 b 20 9 1 9 a b 43 22 25 58 10 b 59 9 b Jr 2 13 b Hes 16 33, ממך לי „ex *te* pro *me*“ Mi 5 1, רַע טוב Mal 2 17, אתה אני Ps 2 7, „mit Thränen säen, mit Freuden ernten“ 126 5 a b; Kl 1 1; „dem Weisen stehen Freie zu Diensten“ etc. Sir 10 25 a; *μικρὰ ἐν πετεινοῖς μέλισσα καὶ ἀρχὴ γλυκυσμάτων ὁ καρπὸς αὐτῆς* 11 3; 22 6 30 9; *ἀπέναντι τοῦ κακοῦ τὸ ἀγαθόν κτλ.* 36 14; (cf. Mt 6 14 f. 19 10 28 32 f.; Flacius 2 430, 59 ff.); *φῶς, σκοτία κτλ.* Jh 1 5 ff. („antitheses sunt crebrae in Ioanne“; Flacius 2 520, 15 ff.); Rm 6 2 8 13 2 Kor 6 7 b-10 (Augustin, De civ. dei 11 18: „Antitheta quae appellantur in ornamentis elocutionis sunt decentissima“: per gloriam et ignobilitatem etc.) Phil 3 7; *ἐλευθερίαν . . . δοῦλοι* 2 Pt 2 19 (Dathe 1 1376).

Eine besondere Gruppe von Antithesen bilden die Wortpaare ראשית und אחרית etc. (Nm 24 20 Jes 8 6 a b Jr 2 5 a b Mi 6 3 a 4 a), die noch unter einen anderen Gesichtspunkt fallen (s. u.). — Als طباق, *ṭibâqun*, was eigentlich „Nebeneinanderstellung“ und dann „Antithese“ bezeichnet, zitiert Mehren 99 aus Harîrî z. B. „Seitdem das *grüne* Leben *staubgrau* und der *gelbe* Freund (das

Gold) abtrünnig wurde, färbt sich der *weisse* Tag *schwarz* und mein *schwarzer* Scheitel *weiss*“ etc. Einen Fall von solchem تدريج (*tadrîǵ*), bei dem „eigentlich oder uneigentlich gebrauchte Farbwörter die Entgegensetzung hervorbringen“ (Mehren 99), erwähnt Fleischer 2 161. — Eine Antithese mit kontradiktorischem Gegensatz giebt Mehren 105: „Wir *weisen*, wenn es uns beliebt, die Worte der Anderen *ab*; sie aber *weisen nicht* unsere Worte *ab*, wann wir reden“.

Interessante Nachweise über die Antithese als ein zunächst von Heraklit und Gorgias gewähltes Mittel der Kunstprosa giebt Norden, Antike Kunstprosa (1898) 1 17–23.

Verwandt mit der Antithese und deshalb ebenfalls negative Mittel, die Bestimmtheit zum Ausdruck zu bringen, sind folgende Erscheinungen:

α) *ἐπανόρθωσις*, correctio, arabisch *al-istidrâku* (الاستدراك). Sie zeigt sich z. B. in „Wie viele Freunde gab es, die ich für Schilde hielt, und sie waren es, aber für meine Feinde“ (Mehren 128; vgl. auch 104, Nr. 7). Über Jes 29 23 a Ps 83 12 a HL 6 12 γ siehe auch in S. § 333 δ, und wie die Restriktion (Nm 31 32 a Dt 5 3 b Ri 3 1 b), so ist auch eine nachfolgende Erweiterung (וכל Nm 24 17 b, לכל יָדְעֵי Esr 7 25) eine Art der correctio. Ferner übersetzte Dathe 1 1351 die klimaktische Ausdrucksweise von Pv 6 16 nicht ganz ohne Grund mit „Sex odit Dominus, imo septem etc.“, und er verglich Mr 9 24 Jh 12 27 16 32 Rm 8 34 14 4 1 Kor 7 10 15 10 Gal 2 20 4 9 2 Tim 4 8 1 Jh 2 2. Jedenfalls liegt eine Verbindung von Klimax und correctio in solchen Sätzen, wie „Jeden Schlag will ich, nur nicht einen Schlag, der das Herz trifft“ etc. (ܡܚܘܬܐ ܕܠܒܐ Sir 25 13 a b 14 a b). Vgl. auch *εἴγε καὶ εἰκῇ* Gal 3 4!

β) *ἀντικατηγορία*, translatio in adversarium, wie in „*mein* Verfahren (הדרכי) etc.? Ist es nicht vielmehr *euer* Verfahren etc.?“ (Hes 18 29 cf. 33 17; Dathe 1 1377). Verwandt ist die *ἀνθυποφορά* „contraria illatio“ (Dathe 1 1379) oder „occupatio obiectionis“ (Flacius 2 306, 30): Mt 21 23 ff. Rm 3 7 f. 9 19 f.; 14 13–15 1 Kor 10 30 1 Jh 3 12.

γ) *ὀξύμωρον*: „Sich stützen auf den, der es schlägt“ (Jes 10 20 a); „*sepulturâ asini sepelietur* (Jr 22 19) hoc est *insepultâ sepulturâ* (Cicero, In Phil. 1 5). Sequitur *trahendo et proiiciendo ultra portas Hierosolymae*“ (Dathe 1 1377); צרות וג' Ps 25 17 (cf. S. § 339 n); „lingua mollis frangit ossa“ (גרם Pv 25 15); ישׂבע־ריש „satiabitur egestate“ (28 19). Aber mehr nur scheinbar gehören

hierher folgende Ausdrucksweisen: וּבִגְדֵי וג׳ „und Halbnackten zogst du die Kleider aus“ (Hi 22 6); κατηξιώθησαν ... ἀτιμάζεσθαι Act 5 41; πτωχεία ... πλοῦτος 2 Kor 8 2; ζῶσα τέθνηκεν 1 Tim 5 6 (Dathe 1 1378). Fleischer 2 271 zitiert als Beispiele des Oxymoron den Satz „Du hast die Feinde befruchtet mit unfruchtbaren (d. h. fehlschlagenden) Wünschen“ etc. (cf. Fleischer 2 794, wo 417 fehlt).

δ) Ein heftiger Ausdruck des Gegensatzes liegt in der ἀποδίωξις oder detestatio, wie sie sich in Ps 50 16 ff. Mt 4 10 16 23 Lk 9 55 Act 8 20 (Dathe 1 1379) findet.

So konnte gezeigt werden, wie die eine Funktion des Willens, sein Trieb zum zähen Festhalten, sich hauptsächlich durch die Stellung der Worte, durch ihre indirekte und direkte, ihre positive und negative Wiederholung Ausdruck verschafft.

II. Die Lebendigkeit des Sprachstiles.

Da die Lebendigkeit des Stiles das Korrelat zum energisch vorwärtsstrebenden Drang des Willens bildet (s. o. 149 13), so droht sie zu erstarren, sobald der Gang der Darstellung irgendwie schleppend wird, und entfaltet sie sich zu voller Kraft, wenn die Darstellung in raschen Schritten ihrem Ziele zueilt. Die einzelnen Erscheinungen nun, in denen entweder pulsarme Schlaffheit oder kühne Raschheit der sprachlichen Darstellung sich zeigt, sind nicht leicht zu disponieren. Aber vielleicht entbehrt die folgende Anordnung der in Betracht kommenden Materialien nicht ganz der inneren Begründung.

1. Stilerscheinungen, in denen die natürliche Lebendigkeit der sprachlichen Darstellung zu erstarren droht.

Diese Phänomene in erster Linie zu behandeln, bringt einen dreifachen Vorteil mit sich. Denn erstens laufen dann die Grundzüge der Disposition aller drei Hauptteile des vorliegenden Werkes parallel. Sodann wird durch diese Anordnung der Gedanke zurückgedrängt, als wenn Mangel an Lebhaftigkeit des Stiles durchaus nur im Greisenalter einer Litteratursprache zu Tage treten könne, während mindestens soviel feststeht, dass die Geschichte der Wechselbeziehung von Mangel und Fülle der Lebendigkeit des Sprachstiles keine geradlinige ist. Endlich besitzt diese Disposition den Vorteil, dass zuletzt

gezeigt werden kann, wie die natürliche Lebhaftigkeit sprachlicher Darstellung durch die bewusste Kunst des Redners und Dichters geschützt und gesteigert zu werden pflegt.

Symptome von Erstarrung der Lebendigkeit des Sprachstiles.

a) Pleonasmus als Gesamtbezeichnung der Symptome von Schlaffheit des Darstellungsverlaufes, die betreffs des Einzelausdruckes sich zeigen.

Strebt man darnach, die Grenzlinie zwischen den nur scheinbaren und den wirklichen Spuren des Pleonasmus zu finden, so kommen folgende Momente des sprachlichen Ausdruckes in Betracht: In רָאִיתִי אֲנִי דָנִיֵּאל (Dn 10 7 12 5 †) dient אני nicht zum Nachdruck (לנחץ [s. o. 150 31]), wie Abulwalid 169 meinte, sondern vermittelt die Anknüpfung des Namens דניאל (cf. Qh 1 12 †), dessen Hinzufügung allerdings nicht wirklich nötig war. Auch in dem blossen דִּבַּרְתִּי אֲנִי (Qh 1 16), אמרתי אני (2 1 15 3 17 f. 9 16), פניתי אני (2 11 f.), ראיתי אני (2 13 24 4 4 5 17) ist אני weder emphatisch (Abulwalid 169) noch pleonastisch, sondern Ersatz des im Sprachbewusstsein zurücktretenden alten Pronomen תי (S. § 18).

Wir finden ferner die Dualform, die doch den Begriff des Paares ausprägt, mit dem Zahlwort *zwei* verbunden (Ex 28 12 b etc. cf. S. § 257 d). Wir treffen sodann hie und da einen doppelten Ausdruck des Genetivverhältnisses (Nm 1 21 ff. etc. cf. S. § 281 p 284 c e) etc. Aber auch diese Erscheinung beruht zu einem grossen Teil darauf, dass frühere Mittel des Ausdruckes die Schärfe ihres Gepräges verloren hatten und deshalb aufgefrischt wurden. Nur zum kleineren Teile zeigen solche Ausdrucksweisen eine Neigung zur Weitläufigkeit der Darstellung an, sodass von Wortüberfluss, Perissologie oder Pleonasmus gesprochen werden kann.

Wie die Funktion mancher Sprachelemente vergessen und daher ein neues Mittel mit ihrer Verwaltung betraut wurde, zeigt sich z. B. daran, dass das alte Mittel des Genetivausdruckes, der Status constructus, sogar mit anderen Genetivexponenten verbunden wurde. Denn wie im Assyrischen z. B. „*kallat ša* Šum-iddin, die Sklavin des Šum-iddin“ gelesen wird, so zeigt das Hebräische eine solche Verwendung des Status constructus im Konsonantismus und wenigstens im traditionellen Vokalismus. Denn man findet חֲמַת־לָמוֹ Ps 58 5, und die dativische Fassung des Targum („Gift ist ihnen gleich dem Gift von Schlangen“) und der LXX (*θυμὸς αὐτοῖς*) ist nur äusserlich

korrekter, als die genetivische Deutung in ܚܡܬܗܘܢ (venenum = ardor eorum), غضبهم (furor eorum) und መዐቶሙ፡ (ira eorum). Weiter liest man תּוֹעֲבַת לְאָדָם (Pv 24 9 b), und dessen genetivische Übersetzung in מְרַחַקְתָּא דְבַרְנָשָׁא und in ܛܢܦܘܬܐ ܕܒܪܢܫܐ entspricht dem parallelen Genetiv von 9 a mehr, als die dativische Übersetzung mit *ἀκαθαρσία ἀνδρί* (Symmachus bei Field 2 361: *βδέλυγμα ἀνθρώποις*) und in dem arab. *annaǧâsatu lirraǵuli*. Über פּוּגַת לְ Kl 2 18 etc. cf. S. § 336 w x y; — מִצָּפוֹן לְ Jos 8 11 13 15 6 17 9 24 30 Ri 2 9 †; siehe weiter Jos 15 21 2 K 23 8 Hes 10 2 und noch viele Fälle in S. § 281 p 336 w—z. Ferner zeigt das Aramäische נִשְׁמַת דְּחַיֵּי „Lebensodem" Gn 2 7 im Targum Jerušalmi (cf. Winer, Gram. § 56). Fälle, wie יַבְרוּחֵי דִבְרִי „die Alraunen meines Sohnes" Gn 30 15 f. Onq. (Dalman § 38 1) oder פְּסוּקֵי דְסֵפֶר (Weir, A short history of the Hebrew text of the Old Testament 1899 138) gehören nicht so sicher hierher, weil Formen auf י auch als Status absolutus gebraucht wurden, vgl. קְרָא יַמְמֵי Gn 1 10 Onq. (ed. Sab.). Dass ebenderselbe Gebrauch des Status constructus auch im Syrischen vorkomme, wird von Duval (Gram. syr. 339) und von J. K. Zenner (ZDMG 1897 679) behauptet, aber von Nöldeke (ebd. 1898 91) bestritten, ohne dass dabei auf die hier von mir gegebenen komparativen Materialien hingewiesen worden wäre.

Verwandt ist der doppelte Ausdruck der Zugehörigkeit: 2 S 22 2 b etc. (S. § 282 a 284 a c e), und dazu gesellt sich לִי יְאֹרִי Hes 29 3 b, aber nicht בכפך 7 a, sondern ך (כ) ist Nachahmung des vorausgehenden ך (כ). Beabsichtigt war die Aussage „wenn sie (das Haus Israel) dich (das in 6 b mit einer Stütze verglichene Ägypten) mit der hohlen Hand anfassen, so wird sie (die Stütze) zerbrechen". „*Ihre* Hand" (LXX, Peš., Arabs) ist weitere Konsequenz des falschen כ (ך). In gleicher Weise könnte מקצעותיו Hes 41 22 auf Nachahmung des folgenden קירותיו beruhen. — Ebenso wenig gehört תֻּמִּי עָלָי Ps 7 9 b hierher. Freilich Duhm (KHC 1899) übersetzt „meine Unschuld, die ich habe". Aber um dies auszudrücken, wäre das gewöhnliche לי gewählt worden, und speziell hinter „Unschuld" würde ל nicht durch על ersetzt worden sein. In Ps 42 5 7, worauf Hupfeld-Nowack verweisen, 131 2 b *β* Kl 3 20 ist übrigens עלי ein Adverbiale. In Ps 7 9 b ist auch nicht das יעבר von Hi 13 13 b zu ergänzen (Bäthgen, HC), sondern entweder liegt dort der prägnante Präpositionengebrauch vor, der in S. § 319 r beschrieben ist, oder

שׁפט ist dort zeugmatisch (s. o. 122 36) verwendet. — An **Pleonasmus streifen aber folgende Fälle:** חָפְשָׁה Lv 19 20 a, wenn sein ה als Pronominalindex gefasst wird (cf. S. § 345 d); כְּאִמָּהּ Hes 16 44 b; „cuius aerugo (חֶלְאָתָהּ) in ea“ 24 6 a; auch סֻכּוֹ Ps 18 12 a || סֻכּוֹת 2 S 22 12! עונך Ps 18 24 b, לי 30 12 a, חושי בי Hi 20 2 b; טֻמְאָתָהּ וגו׳ Kl 1 9; „das Herz der Menschen in ihnen“ Qh 8 11 b; חֶרְפָּתוֹ לוֹ Dn 11 18 b (cf. 2 S 22 2 Ps 27 2 b 144 2 a).

Auch die Wahl eines vorausnehmenden Pronomens (S. § 340 m—q) ist **manchmal Symptom des Pleonasmus.** Aber בְּקִיר חֲרֶשֶׂת 2 K 3 25 a ist wohl ein sekundäres — einschränkendes (s. u.) — Interpretament.

Auf dem Gebiete des Verbalgebrauches sind mir zunächst folgende Darstellungsmomente als **halb oder ganz pleonastisch** aufgefallen: הִשָּׁנוֹת וגו׳ פַּעֲמַיִם Gn 41 32; שׁוּב וגו׳ שֵׁנִית Jos 5 2 b 1 K 19 7 †; cf. אַחֵר 1 S 10 9; יוֹסִיף שֵׁנִית Jes 11 11 †; „er machte *wieder* ein *anderes*“ Jr 18 4 b. הרבה חליפות Hi 10 17 besitzt also Analogien. Cf. וישנו וגו׳ שנית Sir 50 21 a.

Betreffs der Verbalrektion erinnere ich an folgendes: נִמְשַׁל כְּ oder התמשׁל כְּ „*gleich* sein *wie*“ Ps 49 13 21 Hi 30 19; נמשל mit dem עִם adaequationis (S. § 375 i l) Ps 28 1 143 7 †, wie שׁוּי עם Dn 5 21 a †. — So erklärt sich נדמה כפיר Hes 32 2 aus Haplographie von כ (λέοντι, لأيْل, باسد), und vielleicht hängt damit auch דמית ככה 31 18 zusammen; cf. דִּמְיֹנוֹ כְּ Ps 17 12 †, und so ist doch auch מְשַׁוֶּה כְּ 2 S 22 34 || Ps 18 34 gemeint (ܐܝܟ ܐܝܠܐ; Targum: macht meine Füsse leicht [קְלִילִין] wie Hirschkühe), denn מְשַׁוֶּה soll hier nicht heissen „der feststellt“ (ὁ καταρτιζόμενος), da für die Füsse von Hindinnen das Feststehen am wenigsten charakteristisch ist. Für die erstere Deutung spricht auch וישׂם וגו׳ Hab 3 19. — Vgl. ferner דְּמֵי־כְבַר im Targum von 2 S 7 14 a; כדמות Ps 58 5 Dn 10 16 †; auch כה וגו׳ כ Jr 23 29!

Hiermit ist folgende Erscheinung verwandt. Es heisst „Gemäss allem, was (= ganz *wie*) ihm Gott befahl, *so* that er“ etc.: Gn 6 22* (Asteriskus bei den Stellen mit בכל וגו׳ כֵּן) 41 13 (כַּאֲשֶׁר וגו׳ כֵּן) *44 10* (כְּדִבְרֵיכֶם כֶּן־הוּא) — etwas anders ist Ex 1 12 cf. S. § 371 o — 7 6 12 28 50 27 8 39 32* 43 40 16* Lv 4 20 24 19 f. 27 *12* 14 Nm 1 54* 2 17 5 4 b 6 21 (כְּפִי) 8 *4* 20 b* 22 9 *14* 14 28 15 14 *20* 17 26 32 31 (את אשר וגו׳ כן) 36 10 Dt 8 *20* 12 22 22 26 b 28 63; — Jos 1 17* 2 *21* 10 1 39 11 15 14 5 23 15 Ri 1 7 7 17 11 *10* 15 11 1 S 8 8* 9 *13*

15 33 25 25 26 24 2 S 7 17* 9 11* 13 35 14 17 16 19 23 1 K 1 37 2 38 2 K 16 11*; — Jes 10 11 14 24 20 3 f. 26 17 29 8 31 4 5 38 14 (עגור im Targum = אחיד und bei Symmachus = ἐγκεκλεισμένη [Field 2 506], also ist עצור vermutet worden [A. Berliner 18]) 52 14 a α 15 a (54 9 cf. S. § 371 f) 55 10 f. 61 11 63 14 65 8 66 13 22; — Jr 2 26 5 19 27 6 7 13 11 18 6 b 24 5 8 31 28 32 42 (33 22 cf. S. § 371 f; 34 5) 39 12 42 5* 18 20*; — Hes 1 28 (cf. 12 7) 11 15 6 20 36 22 20 a b, wo כּ vor קְבֻצַת 20 a übersprungen worden sein kann; 22 23 44 34 12 35 15 36 38 42 11; — Hos [4 7 ist etwas anders; s. o. Ex 1 12] 11 2 Jo 2 4 Am 3 12 Sach 1 6 7 13 8 13 14 f.; — Ps 42 2 48 9 11 83 15 f. 103 15 123 2 Pv 10 26 23 7 24 29 26 1 2 8 18 f. 27 8 19 Hi 7 2 f. HL 2 2 3 Qh 3 19 5 15 7 6; vgl. כֵּן כּ Esr 10 12 und כֵּן וג׳ כּאשׁר Neh 5 12.

Man könnte sagen, diese Ausdrucksweise sei stets zur Hervorhebung der genauen Korrespondenz, also des Nachdrucks wegen, gewählt, wie z. B. in Ri 7 17 15 11. Aber in gewissen Partien des AT, zunächst in den mit Asteriskus versehenen Stellen, scheint dieser Zweck doch sehr in den Hintergrund des Bewusstseins getreten zu sein, und in ihnen dürfte der doppelte Hinweis auf den Modus aus einer Erschlaffung des Darstellungsfortschrittes stammen. Auch in Hesekiel und Sacharja 1—8 habe ich nur — solche — pleonasische — Fälle mit doppeltem Exponenten der Modalität beobachtet.

Übrigens findet sich ein solcher doppelter Exponent der Modalität auch in כְּשׁוֹחוֹק וג׳ ו׳ etc. Pv 10 23 25 a. Kombination berührt sich mit Komparation. Aber in כאשׁר כ Sir 4 27 b dürfte das eine oder das andere Wort sekundär sein.

Auch eine doppelte Ausprägung des Kausalnexus findet sich. Denn יַעַן וג׳ לָכֵן וג׳ „weil etc., deshalb etc." beobachtet man in Nm 20 12 1 K 14 7 a 10 a 2 K 1 16 a b 21 11 a 12 a Jes 8 6 f. 28 15 a 16 a 29 13 a 14 a 30 12 a 13 a [יַעַן steht ohne folgendes לָכֵן in Jr 5 14] Hes 5 7 a 8 a (auch 11 16 f.) 13 22 f. 16 36 f. 21 9 a b 22 19 a b 25 3 f. 6 f. 8 f. 12 f. 15 f. 26 2 f. 28 6 b 7 a 29 6 b 8 a 9 f. 35 5 f. 10 f. 36 2 f. 3 f. 5 f. 13 f. (auch 39 23 a 25 a) †.

Diese Darstellungsart, bei welcher der Autor nicht fortschreitet, ohne noch einen Blick zurückgeworfen zu haben, enthält schon einen Keim der Neigung, eine Strecke des zurückgelegten Weges lieber noch einmal zu durchlaufen, als zielbewusst und thatkräftig sofort eine neue Etappe des Gedankenganges zu erstreben.

Die soeben charakterisierte Neigung mancher Darsteller ist die Palindromie.

Schlaffheit des Darstellungsfortschrittes.

b) Palindromie als Gesamtbezeichnung der Mattheit des Darstellungsverlaufs, die in den Satzzusammenhängen sich ausprägt. Von dieser Palindromie habe ich folgende Arten beobachtet:

α) Hinter der Angabe von Grund und Folgerung kommt der Darsteller noch einmal auf die Begründung zu sprechen. Dies ist mit einem verschiedenen Grad von Auffälligkeit in folgenden Stellen der Fall: Gn 2 3 b (cf. וַיִּשְׁבֹּת 2 b) 3 19 a b (תָּשׁוּב, שׁוּבְךָ) 6 6 a 7 b (נִחַמְתִּי, וַיִּנָּחֶם) 11 a 12 b (כִּי הִשְׁחִית) etc.; 11 7 b 8 (Sprachverwirrung) 9 a (Benennung von Babel), 9 b (wegen der Sprachverwirrung). Dieselbe Darstellungsart finden wir in Jes 5 22 f. 24 a b 16 8 9 a b. Ferner 53 8 b kommt mit beteuerndem כִּי auf die objektive (V. 4–6) und subjektive (V. 7) Grundlage des überraschenden Ausganges (V. 8 a) der Leiden des Jahweknechtes zurück. Zu כי vergleiche das כי von 2 S 23 5 b (pag. 171 33) und siehe ebendort über Jes 53 11 f.! Voraussetzung, Konsequenz, Voraussetzung folgen sich ferner in Jes 58 7, 8 9 a, 9 b 10; Jr 4 27 a 28 a b. Motiv (רוח), Thatsache und Anlass folgen sich auch in Jr 11 10–13; 18 20 a (כי כרו) 21 22 a, b (כי כרו); Hes 1 20; 5 7 a (יַעַן), 8 9 a, b (יַעַן); 36 4 b, 5 6 a, b; 47 8 b 9 b. Wesentlich ebenso ist Am 4 12 (עֵקֶב כי), während 5 10 f. nur ähnlich ist. Verwandt ist auch Mi 3 6, wo in מֵחָזוֹן die Veranlassung des לָכֵן, die in der vorhergehenden Charakteristik gegeben war, wieder auftaucht. Bestimmt hierher gehört wieder Ps 50 12 b (כי לי) 119 5 b 6 a b; Pv 1 29 f., 31, 32; Qh 8 11 a b 12 a; 1 Ch 21 8 a, b α, β; אז, אִם 22 13; 2 Ch 21 10 b cf. 6 b.

β) Hinter der Angabe einer Thatsache oder Folgerung und ihres Grundes wird noch einmal die Thatsache als Folgerung erwähnt. So ist es in folgenden Aussagen: „und nicht liess das Land es zu, dass sie (S. § 414 b) beisammen wohnten, denn ihre Habe war gross, und nicht konnten sie beisammen wohnen“ Gn 13 6; לא תגלה Lv 18 7 15; 1 S 3 13 a b 14 a. Auch כי כל יִשְׁעִי וג׳ 2 S 23 5 b kehrt zur Beschreibung der Thatsache (5 a) zurück. Wesentlich ebenso ist 1 K 10 9; Jes 53 11 12 a b; Hos 2 5 f. 7 8; 11–15 a α, Rest von 15, 16; Ps 22 16 17 18 a, vgl. auch 116 2 b; Hi 19 29, 20 2 a, b; 22 28–30 cf. S. § 355 q.

Die oben in 171 14 und 171 35 berührten Palindromien von Jes 53 haben wahrscheinlich den besonderen Anlass, dass in V. 8b–10 der Prophet das Wort ergreift, und dass dessen Rede innerhalb V. 11 f. in die Worte des Auftraggebers des Jahweknechtes übergeht. Vgl. darüber meine Darlegung in The Exiles' Book of consolation 1899 170 f. und noch Jr 4 31.

γ) Ein **Vorgang** wird **zweimal** berichtet. Diese Stilerscheinung liegt in folgenden Stellen vor: „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn" etc. Gn 1 27a; 6 17b 22b (כֵּן עָשׂוּ)*, worin schon Flacius 2 449 eine „repetitio syntactica" fand; Ex 7 6* 12 2ab 28* 50*; 16 35 (הַמָּן); aber 25 33 35 (Dathe 1 644) ist distributiv; 39 32* 43* 40 16*; Lv 4 20a*. Das zweite אשר ינאף Lv 20 10 ist eine erläuternde Apposition zum auffallend scheinenden ersten Satz, ist daher weder dittographisch (Dillmann-Ryssel, KEHB) noch kausal (Dathe 1 644). Palindromisches כֵּן עשׂו etc. taucht wieder in Nm 1 54* 5 4ab* 8 20ab* 9 5ab* 17 26* auf. Weiter gehört עברתם Dt 29 15b, 'אבידהם וג Jos 21 42b, 'ויהי־כן וג Ri 6 38 und auch ויספרום 1 K 13 11b sowie יתמו Jr 44 12 hierher. Palindromisch ist auch der Gedankengang von Qh 1 6 2 10 5 14 etc. (cf. Siegfried, HC 1898 23), und so kann auch zu Dn 10 21b in 11 1 (ohne die Zeitangabe! Vgl. darüber S. § 397c) eine Palindromie folgen, worin die beiderseitige Bundesgenossenschaft bestätigt wird. Es kann übersetzt werden: „und = wie **mein** Standhalten zur Kräftigung und Stützung für ihn dient". Damit dürfte die von Bevan, Behrmann (HC) und Marti in KÜ vorgeschlagene Textumgestaltung als unnötig erwiesen sein.

Eine ähnliche Neigung zur Wiederholung zeigt sich darin, dass, im Unterschied von Am 7 1 f. etc., in Hes 8 5 ff. Sach 1 8 ff. Dn 8 1 ff. eine Vision zuerst ausführlich beschrieben und dann ebenso gedeutet wird.

Wesentlich ebenso ist der Gebrauch, hinter einer Aufzählung das Ergebnis zu wiederholen, wie z. B. in „und Aṣel hatte sechs Söhne, und dies sind ihre Namen etc. Dies sind die Söhne von Aṣel" 1 Ch 9 44, cf. הלויים 2 Ch 17 8a.

δ) Eine **Behauptung** wird **hinter ihrem Gegensatz wiederholt**: Hes 33 12b: 'וצדיק וג. Daraus erklärt sich das בה.

Eine künstliche Art solcher retrogressiv-progressiver Darstellungsweise ist der **Palindromus** (Gerber 2 360 385), wie er z. B. in folgenden Versen Rückert's sich darstellt:

„Jugend, Rausch und Liebe sind
Gleich drei schönen Frühlingstagen;
Statt um ihre Flucht zu klagen,
Herz, geniesse sie geschwind,
Statt um ihre Flucht zu klagen!
Gleich drei schönen Frühlingstagen
Jugend, Rausch und Liebe sind."

Geschichtliche Skizze über Pleonasmus.

c) Nachdem die Symptome eines matten oder zögernden Darstellungsganges unter zwei theoretischen Hauptgesichtspunkten betrachtet worden sind, soll noch der Versuch gemacht werden, diese umständlich-wortreiche Darstellungsweise in ihrem geschichtlichen Auftreten zu verfolgen.

α) Um einen gesicherten zeitlichen Ausgangspunkt zu haben, knüpft man dabei vielleicht nicht unpassend an jene Bemerkung an, die der Talmud über die Darstellungsweise Jesajas und Hesekiels giebt, indem es heisst „Alles, was Hesekiel gesehen hat, hat auch Jesaja gesehen, aber Hesekiel beobachtete es mit den Augen eines Dörflers, der den König gesehen hat, und Jesaja mit den Augen eines Städters, der ebenfalls den König gesehen hat" (Chagîga 13 a). Der Sinn dieser Worte ist natürlich der, dass die Schilderung der Inauguralvision Hesekiels weit mehr detailliert und infolgedessen wortreicher ist, als die von Jesaja gegebene Beschreibung seiner Berufungsvision. Dies findet man bei Vergleichung von Hes 1 3—2 3 mit Jes 6 1–8 voll bestätigt (vgl. die Kürze der Visionsbeschreibungen in Am 7 1 f. 4 f. 7 f. 8 1 f. 9 1), und ebendieselbe Verschiedenheit haftet auch überhaupt den Darstellungen der beiden erwähnten Redner an. Denn im allgemeinen lässt sich beobachten, dass die Reden des älteren Jesaja (vgl. meine „Einleitung" 312 ff.) die energievolle Gedrungenheit nur mit der absichtsvoll nach Eindruck strebenden Wortfülle (s. o. 157 37), aber nicht mit der halb oder ganz unbewussten Gewohnheit vertauschen, die Gedankenmomente einer Darstellung in doppeltem oder mehrfachem Ausdruck vorzuführen.

Eine Neigung zu dieser mehr pleonastischen Ausdrucksweise lässt sich schon bei Jeremia nicht ganz verkennen. Dies ist auch von Giesebrecht (HC zu Jeremia 1894, XVIII), der in die gewöhnliche „abschätzige" Beurteilung von Jeremia's Stil nicht einfach einstimmen will, trotzdem nicht geleugnet worden, weil „eine gewisse Monotonie der Darstellung unverkennbar" sei. Aber um

wenigstens einen einzigen Beitrag zur stilistischen Charakteristik Jeremia's zu liefern, habe ich auf die Art geachtet, wie Jesaja und Jeremia den aussergewöhnlichen Ursprung ihrer Aussagen anzuzeigen pflegen. Zu diesem Zwecke habe ich bei beiden Propheten die ersten sechs Kapitel durchgesehen. Da ist mir aufgefallen, dass Jesaja relativ selten (1 2a 10a 18a 20b 24a 2 1a 3 15b 16a 5 9a 6 8 11) auf die überirdische Quelle seiner Kunde hinwies und ganz selten einen solchen Hinweis doppelt, d. h. am Anfang und am Ende der betreffenden Verkündigung, gab (1 18a 20b). Aber Jeremia hat solchen doppelten und mehrfachen Hinweis in 1 7a 8b; 14a 15a 19b; 2 1a 2a 3b; 4a 5a 9a 12b; (19b 22b 29b 31a); 3 1ab; 6a 10b; 11a 12a b 13b; 14a 16a; (20b; 4 1a; 3a; 9a; 17b; 27a; 5 9b; 11b); 14a 15a 18a; (22a 29a; 6 6a 9a; 12b 15b; 21a 22a). Betreffs Jeremia's Stil machte übrigens schon Menachem ben Sarûq (W. Bacher, ZDMG 1895 59f.) richtig auf das abundierende אל־מצריב Jr 26 22b und auf die Umständlichkeit von בם בידורי וג׳ 34 9b aufmerksam. Beachte auch בימים ההמה etc. 3 16a 44 30a!

Solche Neigung zum mehr unbewussten Wortreichtum lässt sich weiter auch in Jes 40ff. nicht verkennen. Bei diesen Reden kann man zwar den soeben ins Auge gefassten Gesichtspunkt nicht mit vollem Grund verfolgen, weil der Prophet seine Worte oft in die direkte Rede seines Herrn übergehen liess. Indes man beachte doch, wie die Quelle des Propheten zitiert ist in 40 1a 5a; 25b; 41 1ff.; 21ab; 42 5ff.; 43 1 10 14a 16; 44 2a 6aff.; 45 11a 13b am Anfang und Ende der Gotteskunde; 14a; 18a 19b, und überhaupt liest man *neûm*, das vor Kap. 40 nur in 1 24 3 15 14 22 (zweimal) f. 17 3 6 19 4 22 25 30 1 31 9 37 24 auftritt, in 41 14 43 10 12 49 18 52 5 (zweimal) 54 17 55 8 56 8 59 20 66 2 17 22. Jedenfalls aber lässt sich die pleonastische Darstellungsart von Jes 40ff. aus anderen Erscheinungen hinreichend sicher erkennen. Ich brauche nur zwei Beispiele anzuführen, die schon Abulwalid 175 erwähnte: „thun und machen" (פעל ועשׂה 41 4a) und „ich habe ihn geschaffen und ihn gebildet, ihn gemacht" 43 7. Ebenso pleonastisch ist z. B. die Ausdrucksweise in 55 11ab „sie soll nicht erfolglos zurückkehren, sondern nur wenn er (?; vgl. The Exiles' Book 1899 92f. 138f.) vollbracht hat" etc.

Hesekiel verhält sich zur Erwähnung der göttlichen Quelle seiner Reden so, dass sie in folgenden Stellen zitiert wird: 1 3a; 2 1b 4b 8a; 3 1a 4a 10a 11b; 16a etc., vgl. hauptsächlich noch

folgenden dichten Chor von solchen Zitationen: 5 5a 7a 8a 11a 13b 15b 17b. Auch in Kap. 6 wird am Schluss der Abschnitte noch einmal auf Jahwe als den Ausgangspunkt zurückgewiesen: 6 1a 10; 11a 14b. Ebenso ist es z. B. in 25 1–7 8–11 12–14 15–17. Aber auch an anderen vereinzelten oder durchgehenden Erscheinungen kann man den pleonastischen Charakter der Darstellungsweise Hesekiels beobachten. Denn man findet die Ausdrucksweise „und sprich zu ihnen und sag zu ihnen“ (3 11; ähnlich 14 4 20 3 27 29 3 33 2), was so nie bei Jeremia, auch nicht 22 2 51 62, vorkommt; ferner ויאמר וג' ויאמר 10 2 (Abulwalid 170), oder die unnötige Wiederholung von ברא 21 24b. Sodann der Abschnitt 36 1–7 fiel auch schon Dathe (1 644) wegen seines Wortschwalles auf. Ein einzelner Fall von Pleonasmus liegt noch z. B. in den Worten „und ein König soll über sie sein als *König*“ 37 22a (למלך), während עוד 22b dittographisch sein dürfte, und auch die Wiederholung eines Datum mit dem Ausdruck „an eben diesem Tage etc.“ (בְּעֶצֶם וג') 24 2 40 1) ist weniger aus dem Streben nach Bestimmtheit, als aus schwerfälliger Umständlichkeit entsprungen. Ausserdem erinnere man sich daran, dass Hesekiels Darstellungsart auch an den pleonastisch-palindromischen Erscheinungen, die auf pag. 171—172 beschrieben sind, stark beteiligt war.

In Sach 1—4 liest man, wenn der oben bei der stilistischen Vergleichung von Jesaja, Jeremia und Hesekiel verfolgte Hauptgesichtspunkt nicht ausser Acht gelassen werden soll, folgendes: „das Wort Jahwes erging“, „spricht Jahwe“, „Spruch Jahwes“, „spricht Jahwe“, „spricht Jahwe“, „Spruch Jahwes“! In 2 10 steht zweimal „Spruch Jahwes“. 4 6 beginnt mit „das ist das Wort Jahwes etc.“ und schliesst mit „spricht Jahwe etc.“ In Sach 1—8 findet man auch „sie werden erfassen“ und „sie werden erfassen“ 8 23.

Darnach wird man nicht ohne guten Grund urteilen, dass seit Jeremia's Zeit sich eine unverkennbare Neigung zu mechanischem Wortüberfluss und zu Schwerfälligkeit des Darstellungsganges geltend machte. Vergnügen an Kleinmalerei kann sich einer Generation und auch mehrerer bemächtigen.

β) Um die fragliche Stilentwickelung auch ausserhalb der rednerischen Partien des AT zu verfolgen, fasse ich nun nicht die Bücher Samuelis, Könige, Esra, Nehemia und Chronika direkt ins Auge, obgleich sich auch in ihnen im allgemeinen ein Übergang

von lebenskräftiger Bewegtheit zu starrer Formelhaftigkeit der Darstellungsweise beobachten lässt. Übrigens ist הלכי 1 S 17 13a schon in S. § 370m als wahrscheinliche Dittographie bezeichnet worden; vgl. auch ביום ההוא אָז 1 Ch 16 7a cf. Est 1 1b etc. Auf jene Bücher des AT seien nur nebenbei einige Streiflichter geworfen, indem die **Schichten der pentateuchischen Geschichts- und Gesetzesdarlegungen** in Bezug auf das Tempo der Darstellungsbewegung geprüft werden. Auch bei deren diesbezüglicher Charakterisierung soll nicht das Material wiederholt werden, welches in meiner „Einleitung ins AT" (pag. 169 189 209 225) gegeben ist. Auch sollen nicht sowohl sporadische Einzelfälle hervorgehoben werden, wie das wiederholende אֶתֵּן את־הארץ Gn 35 12b; היריעה האחת Ex 26 2, von Menachem ben Sarûq bei W. Bacher, ZDMG 1895 59f. als Spur des Pleonasmus bezeichnet; 29 34, von Dathe 1 644 als pleonastisch hervorgehoben; את תְּרוּמַת וג' 35 5 (Menachem); וידַבֵּר וג' Nm 8 1 (cf. 7 89b), das mir mit der Paraschentrennung zusammenzuhängen scheint; 9 18-23; מימיר וג' מים וג' 20 8; אשר 27 17a. Vielmehr soll auf die **Vorliebe für beständige Wiederholung gewisser Ausdrucksweisen** hingewiesen werden, die sich in manchen Partien des Pentateuchs zeigt.

Dabei kommt schon dies in Betracht, dass gewisse Pentateuchabschnitte (Gn 1 27a 6 22 etc. Ex 39 32 etc. Lv 4 20 etc. Nm 1 54 etc.) auffallend stark an den Arten des Pleonasmus und der Palindromie beteiligt waren, die oben 167 21—172 35 beschrieben worden sind. Ferner findet sich die wiederholende Ausdrucksweise „im Jahre von 600 Jahr" etc. nur in Gn 7 11 8 4 14 Ex 40 2 17 Lv 16 29 23 5 24 25 9 Nm 7 72 78 29 1 33 38 (cf. S. § 315a b i). Auffallend ist sodann die Explizierung eines ויאמר „und er sagte" durch ein anderes ויאמר (Gn 46 2a, von Abulwalid 168 bemerkt). Nicht so befremdend ist es, wenn ein solches zweites ויאמר in Ex 1 16 hinter längerem Zwischensatz auftritt. Sehr fern von lebendiger Knappheit des Ausdruckes ist wieder „sprich etc. und sag" (וְאָמַרְתָּ) Lv 1 2 etc. 21 1, welche letzterwähnte Stelle schon Abulwalid (168) auffiel. Man findet dieselbe Art des Ausdruckes z. B. auch in Est 1 2 Neh 3 34.

Der Parallelismus, welcher zwischen der Darstellungsart einer Pentateuchschicht und gewissen späteren Stücken des AT waltet wird auch durch die Thatsache beleuchtet, dass die Verbindung eines vorausgehenden כל (Gesamtheit) mit hinterher wiederholendem

כֻּלָּם (ihre Gesamtheit) sich nur an folgenden Stellen des AT beobachten lässt: Nm 16 3 Jes 14 18 a Jr 30 16 Hes 11 15 a 20 40 a 35 15 36 10, cf. Ps 119 128.

γ) Eine Parallele zu dem Wechsel zwischen energischer Raschheit und matter Schwerfälligkeit, der in der rednerischen und historiographischen Litteratur der Hebräer sich nicht völlig verkennen lässt, findet sich auch in ihrer Sentenzenlitteratur. Denn die Gnomensammlung, die in Pv 10 1—22 16 zusammengestellt ist, enthält isolierte Stichenpaare, ausser 19 7, und wenn in dieser Sammlung auch ein Kausalsatz (16 12 26 19 19 21 25 22 9), oder ein Finalsatz (15 24 16 30) auftritt, so geschieht dies doch innerhalb des Distichon. Auch in der Sammlung Kap. 25—29 wird der betreffende Gedanke öfter durch einzeln stehende Disticha (25 11 12 14 ff. 23 ff., besonders in Kap. 28 und 29) oder Tristichen (25 8 13) ausgeprägt, aber in dieser Sammlung finden sich auch nicht wenige Tetrastichen, wie z. B. 25 6 f. 9 f. 21 f. In der Sammlung 22 17—24 34 zeigen sich mehr Gruppen von 4, 5, 6 etc. Stichoi. Kap. 30 und 31 enthalten grössere Abschnitte, und besonders die in Kap. 1—9 vorangeschickte Einleitung bewegt sich in längeren Ausführungen dahin. — Vgl. unter dem Gesichtspunkt der Wortfülle auch z. B. Hi 32 2 b 3 a 5 b 16 b 17 b.

„*Ταυτολογία*" wurde von Adrian § 100 ohne Grund in den Worten „ich lag und schlief" (sogar) etc. Ps 3 6 a 5 2 a b 49 3 a 51 7 a b 104 4 a b gefunden. Aber mit Recht urteilte er so über דִּבֶּר וַיִּקְרָא Ps 50 1 und יַבִּיעוּ יְדַבְּרוּ 94 4 a, und auch לְמִשְׂגָּב und לְצוּר etc. 94 22 wurde nicht durch die poetische Form nötig gemacht. Ebensowenig forderte diese die Dreifachheit der Ausprägung ebendesselben Vorstellungsmomentes, die in „schau herab ... und sieh und besichtige" (Ps 80 15 b), oder in „Arm, Hand, Rechte" (89 14; Adrian § 101) gewählt ist.

Zur Vergleichung sei wenigstens daran erinnert, dass es bei den Arabern nach Wenrich 193 gewöhnlich der Fall ist, „ut omnis similitudo in uno eodemque hemistichio absolvatur". Auch an den altindischen Vergleichen hebt Arnold Hirzel (Gleichnisse und Metaphern im Ṛgveda 1890, pag. 7) „die prägnante Kürze" hervor.

2. Erscheinungen, in denen sich hochgradige Lebendigkeit des Sprachstiles zeigt.

a) Die Gedrungenheit der Ausdrucksweise: die Brachylogie.

Um die einzelnen Erscheinungsformen der Gedrungenheit des Sprachstiles in einer angemessenen Reihenfolge überblicken zu können, wird man wohl am besten zunächst die einzelnen Satzteile und dann die Satzzusammensetzungen in Bezug darauf ins Auge fassen, ob betreffs ihrer eine Brachylogie sich geltend macht.

Brachylogie betreffs des Subjektes.

α) Brachylogie hinsichtlich des Subjektes.

Ein ganz natürlicher Vorgang ist es, wenn hinter dem lebhaft hinweisenden הִנֵּה „siehe!“ das aus dem Kontext von selbst hervortauchende Subjekt als hinreichend deutlich angesehen wurde: „siehe (ihn = er ist) zwischen Qadeš“ etc. Gn 16 14 b 18 9 b 24 30 b 37 15 a 38 24 a 41 1 b β Ex 7 15 a 8 16 a 1 S 9 24 a 10 11 a 15 12 b 16 11 b 30 3 b 16 a Jes 29 8 a Jr 4 24 a; הִנֵּה בָאָה Jr 10 22 Hes 7 5 b 6 b 10 a 21 12 b 30 9 b 33 33 a 39 8 a †; 19 13 a; 37 11 b: hinter המה ii konnte ם eos sehr leicht als entbehrlich erscheinen; Am 7 1 a.

Sehr natürlich war es ohnehin, ein Subjekt, das mit einem direkt vorher erwähnten Nomen identisch war, durch dieses mit vertreten zu lassen. Wie dieses Motiv schon in der vorhergehenden Stellenreihe mitwirkte, so beobachtet man seinen Einfluss auch in der Ausdrucksweise „nach dem Bilde *Gottes* machte er, d. h. *Gott*, den Menschen“ etc. Gn 9 6 b 14 1 Esr 5 17 b. — Äusserlich gleiche Fälle liegen in Gn 19 33 b (אָבִיהָ) und 32 7 b (עֵשָׂו) vor; vgl. auch אִשְׁתִּי 26 7. — In Ex 13 8 b erfüllte der Gedanke an die Begründung des Gedenkfestes die Seele des Erzählers so völlig, dass er entweder im vorhergehenden *bajjôm hahû* sich ein „der oder das (ist)“ involviert dachte, oder durch das „des“ von „um des willen, was (vgl. auch S. § 50 β neben § 51) Jahwe that etc.“ ein selbstverständliches „ist das“ mit vertreten sein liess. — Ferner הארץ Ri 18 9 a dient in doppelter Weise, wie auch מי Jes 40 13 und אני 41 17 b. Sodann הוא Jr 10 3 a fungiert zugleich für 3 b. Ebenso ist es mit יום יהוה Jo 2 1 b und הַמַּכּוֹת Sach 13 6. — In Ps 62 10 b allerdings ist die Annahme, dass המה das Subjekt zu zwei Sätzen geben sollte, unnötig. War übrigens nicht המה בלי יחד oder המהבליחד, worin בלי wie in Jes 38 17 gemeint sein konnte, das Original von MT המה מהבל יחד? Das freilich nicht unerklärliche (cf. S. § 308 c), aber neben הבל 10 a α fast auffällige מהבל würde dann verschwinden. — Aber wieder מי Ps 89 49 106 2 und יהוה Ps 96 13 a 2 Ch 19 6 a fungieren doppelt. — Ähnlich ist Dn 8 19 b 26 b.

Wesentlich hierher gehören auch die Fälle des absolut gesetzten אַיִן „Nichtexistenz", die in Parallelsätzen oder sogar Doppelfragen stehen: Gn 30 1 b Ex 17 7 b β 32 32 b Nm 13 20 a β Ri 4 20 b 9 15 b 20 a 1 S 10 14 b 2 S 17 6 2 K 2 10 b. Hauptsächlich gehört hierher מים ואין Jes 41 17, למשפט ואין 59 11, שלום ואין Hes 7 25, לנוד ואין Ps 69 21, חכמה ואין Pv 14 6, לאור ואין Hi 3 9, aber auch in 33 33 a verstand sich מִלִּין, das Subjekt des Parallelsatzes 32 a, von selbst.

Ein Subjekt konnte ferner als im nächsten Kontext hinreichend angedeutet gelten.

So ergab sich als Subjekt zu ויאמר Gn 3 1 b der im vorhergehenden koordinierten Satze besprochene נָחָשׁ. Ebenso sprang aus „dein" Gn 14 20 a das Subjekt für 20 b hervor, und so konnte aus dem „dein" und „dir" von Gn 20 16 a für das als Particip gemeinte וְנֹכַחַת 16 b (Lgb. 1 423) אַתְּ als selbstverständliches Subjekt nachklingen. Jedenfalls findet man in Jos 24 22 b „da sagten sie: Zeugen (עֵדִים)", worin also die Worte „sind wir" als selbstverständlich gelten; s. u. 180 16 Ru 4 11 a. Allerdings zu מַעֲבִרִים 1 S 2 24 b vergleiche man Ex 36 6 (Driver zu 1 S 2 24), und nicht ist an die angeredeten Söhne Samuels als die Subjekte gedacht. Denn bei Betonung des einen Subjektes „ich" hätte das andere Subjekt nicht ganz unausgesprochen bleiben können. Übrigens bei מְסַפְּרִים Ps 78 4 fehlt nicht das Subjekt (cf. S. § 412 e), wie Löhr im KEHB zu 1 S 2 24 meinte. — Aber in 1 S 6 3 ergab sich „ihr" als die andere Partei im Wechselgespräch (s. u. 180 34). Ferner אין 1 K 8 60 b ergänzt sich durch „einen Gott".

Sodann in Jes 49 9 b ergab sich für להיות das Subjekt „du" ganz natürlich aus dem vorhergehenden נתתיך. Hes 13 7 b s. u.! Der MT setzt ein Subjekt „du" auch zu נשברת Hes 27 34 voraus, das freilich für עֵת נ׳ verkannt ist (cf. S. § 331 b). — In den Worten „beim anbinden sie (בְּאָסְרָם) an (ל so auch Gn 49 11) ihre Verschuldungen" (Hos 10 10 b) waltete noch das Subjekt „ich" von 10 a weiter. Dieselbe Beziehung besteht zwischen dem „du" von Mi 6 5 a (זכר) und dem Infinitiv דעת 5 b. Auch in Am 6 2 b sprang hinter עברו etc. ein „ihr" von selbst aus dem Kontext hervor. Ebenso kann es also bei חוטא Hab 2 10 hinter יעצת etc. sein. מַגִּיד Sach 9 12 b ergänzt sich durch „ich". Auch מגישים Mal 1 7 heisst nach dem Kontext „indem ihr etc."

Weiterhin in Ps 7 10b konnte ובחן als Imperativ gemeint sein. sodann in Ps 16 8b α konnte יהוה fortwirken, abgesehen davon, dass hinter כי ein י als immerhin mögliche Abbreviatur von יהוה (vgl. meine „Einleitung“ 75f.) übergangen sein könnte. Dieselbe Fortwirkung von יהוה findet man in Ps 22 29b. Die Einfügung von הוא in 16 8b α ist also nicht mit Duhm (KHC 1899 zu 16 8) zu fordern. Ferner der Vokativ „o Gott“ involviert in 68 36a ein „du“. Auch das „dein“, womit 89 9a schloss, bot ein „du“ für 9b dar: „Gewaltig bist du, Jahwe, und deine Treue umgiebt dich“. Dies ist wahrscheinlicher, als eine zwischen zwei Vokativen stehende Frage (Bäthgen, HC; KÜ; Duhm, KHC). Und wo bleibt da die Symmetrie des Stichos 9b? Duhm freilich streicht ihn. — עיני Ps 119 82a schloss ein „ich“ als Subjekt für b in sich. — שָׁוא וג' 127 2 heisst: vergebliche Mühe ist es (nämlich das, was direkt dahinter erwähnt wird) euch, die ihr etc. — Pv 15 15b (כל ימי). — Ru 4 11a (עֵדים) ist ganz derselbe Fall, wie oben 179 15 Jos 24 22b. — Hinter ואני וג' Dn 8 27 ist schliesslich וְאֵין מֵבִין gesagt, „which must refer to the first person“ (J. D. Prince, A critical commentary on the book of Daniel 1899, pag. 245). Aber dass in 1 Ch 29 11b hinter „und dir, o Jahwe, ist die Herrschaft“ nicht folge „und das Emporragen über alles als Haupt“, sondern „und du bist es, der emporragt etc.“ kann nicht French (Expositor 1895 298) zugegeben werden (cf. Driver l. c.). — Zu כראה 2 Ch 3 1a ist der vorher erwähnte Jahwe das Subjekt. — „Du“ ist als selbstverständliches Subjekt beim aramäischen שׁליח Esra 7 14a vorausgesetzt. „Wir“ ist nach dem Kontext das selbstverständliche Subjekt von מודים in Mišna, Berakhoth 5.3 8 2ff.

Sehr naheliegend war es, im Zwiegespräch und in ähnlichen Darstellungsarten die selbstverständliche andere Partei sich von selbst ergänzen zu lassen. So ist es bei ויאמר „da sprach er, nämlich der Mensch, die andere Partei des Dialogs“ etc. Gn 3 10a 11a (Gott); ähnlich ist 15 13a; 18 10a 28b 29b 30b etc. 22 1b 24 32–34 30 29a 31a 33 15b 37 14a. 1 S 2 24 gehört aus dem oben 179 20 angegebenen Grunde nicht hierher; aber מְשַׁלְּחִים 6 3, ויאמר 16 5a 2 S 3 7b, וישׁכרהו etc. 2 S 11 13. Psychologisch höchst interessant ist das neben ויכו stehende וימת 2 S 14 6b β. Weitere Glieder dieser Spezialgruppe finden sich in 18 23a α (Achimaʿaṣ sagte: וִיהִי וג'), כשׁמע 1 K 20 12, ויאמר 34a (Benhadad; cf. ואני,

nämlich Ach'ab), וַיִּתֵּן 2 K 10 15 b, ויאמר Jes 7 13, und so erklärt sich auch ואמרים Hes 13 7 b, vgl. auch ויאמר 2 Ch 32 24 b und Lk 19 26 (Storr 407) cf. 27; Hi 9 32 a (s. o. 115 25).

Auch dem weiteren Kontext konnte die Fixierung eines Subjektes überlassen werden, wenn dieses den betreffenden Kontext sozusagen beherrschte, also das sogenannte „logische" Subjekt desselben war: וַיִּטַּע Gn 21 33 a, nämlich Abraham. Ebenso ist es bei טמא 34 5 a, יעשׂה 31 b, הֵבִיא 39 14 a, הֵשִׁיב 41 13 b, וְאֵין Dt 28 32 ((nämlich die Rettung) cf. Neh 5 5 b. יָלְדָה 1 K 1 6 b gilt von der Mutter des Adonija (V. 5 a 2 S 3 4 a). Zu יֵחָל Jes 48 11 a β ist nicht mit Ew. § 351 a das Wort כבוד von 11 b als Subjekt vorauszunehmen, sondern das in למען שׁמי 9 a liegende שֵׁם schwebte als indirekter Repräsentant des göttlichen „Ich" (11 a α) dem Redner in 11 a β vor. Ferner יחיה Hes 47 10 a bezieht sich auf den mit נַחַל (10 a 9 b etc.) verwandten und jedenfalls im Kontext dominierenden Begriff מים (9 b 8 b etc.), aus welchen beiden Begriffen auch נחלים (9 a) zusammengeflossen ist. — Weiter gehört hierher שׁאלו Ps 105 40 (S. § 3331 γ LXX, Peš., Arabs, Aeth.) und וְאֵין Neh 5 5 b vgl. oben 181 8 f. Dt 28 32.

Das grosse logische Subjekt „Gott" war selbstverständlich bei Weissagungen. Deshalb ergänzte es sich zu פעל Hab 1 5 und מגיד Sach 9 12, während zu כי שׂנא Mal 2 16 entweder ein durch י angedeutetes יהוה oder das folgende „der Gott Israels" wahrscheinlich als Subjekt gemeint war. — Aber auch ausserhalb der prophetischen Reden konnte die Bestimmung des Subjektes „Gott" dem weiteren Kontext überlassen werden, wenn eine Aussage nach ihrer Art auf dieses spezielle Subjekt hinwies, wie bei למה יִתֵּן Hi 3 20 a natürlicherweise nur an den Weltenlenker gedacht sein konnte, etc. Siehe weiter Ex 34 29 b etc. oben 115 9!

Das generelle Subjekt „man" wurde in Ex 10 11 1 S 26 20 1 K 14 10 Am 6 12 verkannt (cf. S. § 324 c—e), indem Dunasch (Bacher, ZDMG 1895 59) ein Subjekt ergänzen wollte.

אָח „Bruder" Dt 15 12 vertritt das begriffsverwandte אָחוֹת „Schwester" mit, und בנו 1 K 13 11 involvierte alle בניו. Aus „tausend" (von euch) Jes 30 17 ergab sich in diesem Kontext der verwandte Begriff „alle" vor „ihr", wie aus אָב „Vater" Hes 22 10 a doch wahrscheinlich der Gedanke an das korrelate בֵּן „Sohn" hervorsprang.

Mit Hinweis auf das Zusammenstehen der Synonymenpaare וַתַּהַר ותלד (Gn 4 1 17 21 2 etc., aber vgl. 30 5!) oder ויגוע וימת (25 8 17, aber vgl. 35 29, und 20 1 b 2 a gehört nicht dazu) nahm Strack (KC) auch in וישׁחט ויקח Lv 8 15 19 23, wo auch Samar., Onq., LXX und Peš. den Singular bieten, den hinter beiden Verben folgenden Mose als Subjekt an. Jener Grund ist ungiltig, indes Mose war nach Ex 29 11 f. gemeint. Aber die starke Interpunktion, die וישׁחט an allen drei Stellen besitzt, scheint darauf hinzudeuten, dass die Tradition an einen Priesterdiener dachte (cf. S. § 324 d).

Bei den beiden ursprünglichen Nomina יֵשׁ „Existenz“, dessen Stellen *kursiv* gedruckt sind, und אַיִן „Nichtexistenz“ lag es logisch nahe, eine Verallgemeinerung eintreten und das spezielle Subjekt der Existenz oder Nichtexistenz a u s d e m K o n t e x t e r g ä n z e n zu lassen: Gn 30 1 b Ex 17 7 b 32 32 b Nm 13 20 a β Ri 4 20 b 9 15 b 20 a; ואין 1 S 9 4 b, nämlich das, was man suchte: הָאֲתֹנוֹת 3 b; *12* a; 10 14 b 2 S 17 6 (s. o.); 1 K 18 10: statt אינכו, wofür aber kaum bloss durch Haplographie אינ entstanden ist; 2 K 2 10 b Jes 41 17 59 11 Jr 37 *17* b Hes 7 25 Ps 69 21 (s. o.); Pv 13 4 a: das betreffende Objekt des מִתְאַוָּה; 14 6 (s. o.); 20 4 b: das Objekt des שׁאל; Hi 3 9 33 33 a, und auch in ואין נוגע בארץ Dn 8 5 a steht אינ statt אינכו, das übrigens auch durch Haplographie verkürzt sein könnte. Denn die nominale Natur des אין war dem Sprachbewusstsein schliesslich entschwunden (cf. S. § 338 l), und deshalb ist dieser Prozess auch in Dn 8 5 a vorauszusetzen, obgleich ein Partizip folgt. Das Subjekt, dessen Erdberührung verneint ist, war also der vorher erwähnte Ziegenbock. — Dies war zu bemerken, weil Driver in BDB 34 b sagt „with subject not expressed, once (late), Dn 8 5 a: and (it) *was not touching* the earth“. Diese Auffassung beruht auf der Annahme, dass jener Satz heisse „und Nichtexistenz eines, der die Erde berührte“, nämlich bei der vorher erwähnten Bewegung. Aber diese Annahme ist grammatisch nicht notwendig und vom sachlichen Gesichtspunkt aus nicht ganz natürlich. Denn bei dieser Annahme würde die Identität des Subjektes der negierten Berührung und der vorher beschriebenen Bewegung nur ganz indirekt ausgesprochen sein. — ואין Sir 51 7.

Indem der I n f i n i t i v sehr oft zum Ausdruck eines abhängigen Vorgangs diente, konnte bei ihm um so leichter das aus dem Hauptvorgang oder dem Zusammenhang überhaupt sich ergebende Subjekt unbezeichnet bleiben. Diese natürliche Gedrungenheit des Ausdrucks

zeigt sich z. B. in folgenden Stellen: להשקות Gn 2 10, מִנְּשׂוֹא 4 13 b (S. § 215 a), בהפך 19 29 b, להיות 24 4 a, לקבר 23 8 (S. § 215 a), כראת 24 30 a, בלדת 25 26 b, לאמר Ex 5 14 a cf. 1 S 9 24 a, הראתך Ex 9 16 a, Nm 10 7 a 35 30 ex., בא Dt 4 21, להיות 24 4 a, לאמר 1 S 9 24 a cf. Ex 5 14, לקים 1 S 22 13, בגזז 25 2 b („er“, cf. 4 b, nicht „man“, wie Ew. § 304 a meinte), להיות 2 S 7 29, כשמע 1 K 20 12 (s. o.), מֵרֹב Jes 7 22 (Subjekt sind die in V. 21 b erwähnten Tiere), הרחיק Jr 27 10 („sie“, nicht „ich“ [Ew. § 304 a], denn das göttliche הדיח folgt noch in V. 10 gegenüber V. 15, worauf Ewald sich berief); לרחקה „sodass ich“ Hes 8 6 b; Hos 10 10 b Mi 6 5 b, לספר Ps 102 22 (die befreiten Gefangenen V. 21 a b). לחונן Pv 28 8 ist ironisch (s. o. 43 7) auf den Wucherer selbst bezogen. — Auch להיות Jes 49 6 b gehört wahrscheinlich zu dieser Reihe. Denn „Heil“ ist dort, wie die parallelen Ausdrücke „Licht“ und „Bund“ (49 6 b 42 6 b) metonymisch verwendet (s. o. 21 34). Hinter להקים etc. 49 6 a konnte es auch nicht auffallen, dass dem Jahweknecht (Israel) diese Mission, der Vermittler des göttlichen Heils für den Erdkreis zu sein, zugesprochen wurde. Das pronominale Subjekt ךָ konnte sich aber naturgemäss aus dem Kontext ergänzen, wie dies auch in σε, ܠܡܗܘܐ, تَكُونَ vorausgesetzt wurde. Dagegen die Aussage „dass mein Heil sei oder werde bis etc.“ ist weniger wahrscheinlich.

Besonders leicht konnte der Darsteller es sich erlassen, das generelle Subjekt „man“ am Infinitiv etwa durch Anhängung eines ם oder ךְ zum Ausdruck zu bringen. Diese Kürze beobachtet man z. B. an כראת etc. Gn 33 10 Ex 9 16 b 19 13 b etc. in S. § 215 a—c; aber auch an בשאת Ex 27 7, בפקד 30 12, כְּשַׁסַּע Ri 14 6, כְּבַשֵּׁל 1 S 2 13 (der כל־איש oder „man“; es konnte das Qal בשל von Hes 24 5 b gemeint sein, aber ebendeshalb nicht ein „intransitives *biššel*“); תֵּת 1 S 18 19, כנפל 2 S 3 34, וכאסף Jes 10 14, כצרף Sach 13 9, שַׁלַּח „dass man entlässt“ Mal 2 16 a, באמר Ps 42 4, כצרף 66 10, לנוד 69 21, אמר Pv 25 7; aber bei לחונן 28 8 wird das generelle Subjekt unnötig von Ew. § 304 a angenommen (s. o. 183 11); כְּהָתֵל Hi 13 9 b; הָצֵר 2 Ch 28 22, wo „man“ wahrscheinlicher, als „er“ das Subjekt ist; מֵהָתֵל 31 10, וּבְהָצֵר 33 12.

So konnte auch der Einschalter von Gn 2 4 a (s. meine „Einleitung“ 240) das Subjekt des wahrscheinlich ursprünglichen בבראם im logischen Subjekt jenes Zusammenhangs, d. h. in Gott, suchen

(Ew. § 304a). Aber weil das בבראמ hinsichtlich seines Subjektes doch missverständlich war, wurde vielleicht das ה *minusculum* eingeschaltet, um die Form passivisch zu machen und so ihr Subjekt zu fixieren. Denn es ist unwahrscheinlich, dass dieses הֵי auf den „Fels der Ewigkeiten“ (Raši z. St.) hinweisen sollte, oder dass es auf die Mühelosigkeit der göttlichen Schöpfung hindeuten wollte (cf. Ps 33 6), weil „alle Buchstaben den Dienst der Zunge erfordern, nur nicht der Buchstabe ה“ (Berešith rabba, Paraša 12), oder dass auf אברהם hingezeigt werden sollte (Buxtorf, Tiberias, Liber I, cap. 15). — So kann auch לֶדֶת Zeph 2 2a ein „man“ (Davidson § 85, Rem. 1), das schliesslich der Weltgeschichtslenker ist, zum Subjekt haben. — Auch שׂים Hi 20 4b weist, obgleich es „Setzung“ vertritt (S. § 215c), doch in letzter Instanz auf deren Urheber hin.

Zunächst als häufiger Ausdruck abhängiger Sätze konnte auch das Partizip dazu einladen, bei seinem Gebrauch das Subjekt des übergeordneten Satzes oder auch des weiteren Kontextes oder — in den *kursiv* gedruckten Stellen — auch *das generelle Subjekt* als selbstverständlich fungierend vorauszusetzen. Diese Brachylogie beobachtet man in Gn 24 30b etc. (s. o. 178 11) und z. B. in הֹלֵךְ Gn 32 7b, כְּמֵשִׁיב 38 29; 39 *22** (Plural in der Nähe!) Ex 5 *16*; [קָאָה Lv 18 28 ist wahrscheinlicher als Perfekt gemeint, cf. בזה 2K 19 21 Jes 37 22 (S. § 345a!) 28 7bδ 29 9b Nah 3 18a Ps 76 6a Kl 4 18a]; Dt 33 3a 12b Jos 8 *6** (Plural in der Nähe); וּמַפְלִא Ri 13 19b: und er, der Mal'akh (V. 17b) des direkt vorher erwähnten יהוה, entfaltete Wunderbarkeit im Thun (cf. Nm 6 2 etc.; S. § 399m), indem er sich mit der Opferflamme vermählte. Das von Moore im ICC 1895 z. St. vermutete הַמַּפְלִא, das nicht sicher durch *τῷ θαυμαστὰ ποιοῦντι* gestützt wird, ist wegen des folgenden Satzes „während Manôach etc. zusahen“ unwahrscheinlich, denn dann würde Manôach seiner eigenen Opferdarbringung zugesehen haben. — 1S 17 25a (עלה) 20 1b 1K 5 *1*b* (Plural in der Nähe!) Jes 13 *5*a* 21 11 24 2 (cf. Driver § 135 6) 26 3b 29 8a 30 24b; 32 12a ist wohl (cf. S. § 377d) als nicht mehr von חרדו 11a abhängig gemeint, sodass mit „indem ihr etc.“ zu übersetzen wäre, und gehört deshalb weniger wahrscheinlich zu S. § 345f, als zu § 324n; 33 4b 5a; Jr 2 17b 23 *17*a* 35 *5* 38 *23*; Hes 8 *12** 13 7b; Nah 1 12a blickt auf 10a; מְבַקֵּשׁ Mal 2 15a; Ps 22 29b 33 5a 7a 37 26a; 55 20, wenn nicht וַיְצַנְּנוּ beabsichtigt war; 66 17b kann so gemeint sein (cf. ZATW

1898 100); 97 10 b; zu 112 4 b cf. S. § 332 k g; Hi 12 17 19 ff. 25 2 b 26 7 (S. § 412 g) 41 18 a (S. § 412 s) Neh 6 *10* b 9 *3* b* [aber nicht bei וּמְרוֹמָם 5 b (Davidson § 100 a); s. u.] *37* b*; וּמְבֹרָךְ 1 Ch 17 27 b *β*.

Indem nun die Neigung, den Infinitiv und das Particip statt der konjugierten Verbalformen zu verwenden, in den späteren Teilen der althebräischen Litteratur stärker hervortritt (cf. S. § 218 b 399 y z 412 s t 413 t etc.), hat sich in ihnen auch die Brachylogie gesteigert.

Wie sehr diese gedrungene, aber auch bequeme Ausdrucksweise im Hebräischen der Mišna und in den Verzweigungen des Aramäischen beliebt wurde, ist schon in S. § 324 n gezeigt worden. Übrigens beobachtet man auch im Ägyptischen eine „Fortlassung des Subjektes in lebhafter Erzählung" (Erman, Ägypt. Gram. § 168 353).

β) Brachylogie hinsichtlich des Prädikates.

Brachylogie betreffs des Prädikates.

Psychologisch sehr erklärlich ist es, dass Ausrufe in gedrungenster Gestalt hervorgestossen werden: vgl. S. § 354 a b, und als Analogon zu dem dort erwähnten קוֹל von Jes 40 3 etc. führt Nöldeke (Mand. Gram. 480) den Ausdruck „die Stimme der Seele!" etc. an. So war auch z. B. bei שָׁלוֹם | שָׁלוֹם (Jes 26 3 57 19 Jr 6 4 8 11 1 Ch 12 18 †) oder beim einfachen שָׁלוֹם (Hes 13 10 Mi 3 5) nur der Ruf „Friede!" gemeint, und es wäre unnatürlich, da von einer Übergehung des Prädikates zu sprechen. Ebenso ist es bei dem Zuruf חֵן חֵן Sach 4 7 b. Ferner an Fälle, wie 1 K 18 41 b 19 12 b etc. (S. § 354 a), schloss sich auch Jes 66 6 b Jr 50 28 a Ps 29 3 a 4 a b Hi 39 24 b *β*.

Nächstverwandt sind die Ausdrucksweisen, wie „viel, d. h. übergenug ist es, für euch!" etc., Nm 16 3 b etc. (S. § 355 l), und auch וחטבי וג׳ in Jos 9 23 schloss sich epexegetisch (cf. S. § 375 c) zugleich an עבד und zugleich an ארורים an; Jes 8 16 a etc. 20 a etc. (S. § 217 a b 355 l m) Ps 17 11 a 46 5 a, יַד לְפֶה Pv 30 32 Sir 5 12 b. Auch mit הדברים וג׳ 2 K 22 18 || 2 Ch 34 26 war gemeint „die Worte etc. sollen bestehen", aber es ist eine sekundäre Bemerkung. Zu 1 Ch 18 10 b vgl. S. § 375 b! Konnte nun in Ri 21 17 a nicht gemeint sein „es soll existieren ein Besitz einer Flüchtlingschaft von Benjamin!"? — ידך על פיך Sir 5 12 b.

Dem Ausruf nähert sich ein im Casus absolutus vorausgesendetes Nomen: das Geschrei über Sodom etc. Gn 18 20.

Aber auch durch positiv gesetzte Satzbestandteile kann die verbale Aussage mit vertreten werden.

Der natürlichste Fall ist dieser, dass eine Verbalaussage zugleich für einen folgenden Satz diente. Erwähnenswert scheinen folgende Beispiele zu sein:

נָתַתִּי „ich habe gegeben" fungiert für Gn 1 29a und 30a; 31 49a: und — er nannte ihn — „die Warte", weil etc.; 46 15a: ואת דינה; Ex 3 19b: und nicht einmal bei Anwendung von Gewalt euch lassen wird (יתן). Auch לא ישלם Ex 22 14a ist latent in 14b (cf. S. § 332o). Aus הִנָּקִי Nm 5 19b ergab sich das Verb für ואת 20a. Andere Beispiele finden sich in Nm 26 4a (cf. 2a) Dt 11 26a 27a 28a. ירד Ri 5 13b wirkte noch in 14a fort. Das ויבא von 16 1b scheint aber unrichtig für 2a im Sinne von „er = man kam" unwiederholt geblieben zu sein. — שפטים 1 S 8 2b wurde gleich noch mit an ויהי 2a angeknüpft. לא 16 7b ergänzt sich durch das folgende יראה. Dessen sekundäre Ergänzung durch ὄψεται (ܠܐ ܚܙܐ s. u.) ist erklärlicher, als seine sekundäre Weglassung. Auch מה 1 S 19 3b 2 S 18 22a 23a Hi 13 13b besitzt sein Prädikat zugleich mit im vorhergehenden Verb. — Aus ויתן 1 K 11 18b ergänzte sich hinter „befahl er" von selbst ein „zu geben" zu לו (Qi. 51b: אמר לתת לו). Weshalb steht nicht einfach „und er gab ihm Haus und Speise"? Weil für das sich wiederholende Speisegeben eine königliche Ordre genügte und notwendig war. — Weiter gehört hierher יכרית 1 K 14 14b (s. o. 126 10); עֹבֵר 19 11a (cf. לפני; ? 11b etc.); ויאמר 20 34a. In 2 K 9 27b allerdings fehlt ויכהו nur durch eine Art von Haplographie. Aber ותבקע 2 K 25 4 involvierte „sie brachen hinaus" (cf. Jr 52 7).

תִּפָּדֶה Jes 1 27b α fungiert in einer entsprechenden Form auch für b β. Analog ist ידרש (8 19b) und יורה וג׳ (28 9a etc.). קָרָא 40 6a erschallt als Echo auch in 6b, cf. ברא 26a! In ähnlicher Weise verstand sich hinter מגיד etc. Jes 41 26b in 27a (S. § 332g) eine Aussage, wie „verkündigte ich" (The Exiles' Book 108), von selbst, zumal wieder eine synonyme Aussage in מבשר אֶתֵּן 27b folgt. Ferner שמעתי Jr 20 10a fungiert doppelt. Sodann dürfte auch הנני Jr 23 39 (= ich bin gespannt darauf), gleichsam Ergänzung suchend auf das folgende Verb hinblicken. Ferner זְכָר־נא מה Mi 6 5a wiederholt sich für 5b (Storr 404), wie שפט 7 3a γ einen modifizierten Reflex erzeugt. In Sach 9 17b folgt ינובב, und in 10 4 folgt יֵצֵא.

Fernerhin תעלה 14 18 a involvierte als Ergänzung des übrigens synonymen באה ein selbstverständliches תהיה, und ולא עליהם soll sich aus 17 b ergänzen, ist aber ein sekundäres Interpretament von 18 b. Sodann bei מה האחד Mal 2 15 a γ verstand sich עשה nach a α von selbst.

Auch die zusammengezogenen Sätze (S. § 376 n) Ps 20 8 a b haben ihr Verb erst in 8 b, wo das mögliche נגביר nicht so natürlich zu בשם passt. עשות Pv 10 23 und ילד 17 21 a wiederholen sich von selbst. Aus תשב Kl 5 19 a klang ein ישב für 19 b nach. Das hinter „was der Mensch etc.“ (cf. Ri 18 8 b w. u. 188 37) schon an sich natürliche „wird thun“ ist mit vertreten durch das darauffolgende עשוה Qh 2 12 b. Auch טובה Sir 7 19 b diente zweimal und vgl. S. 308 c.

Ebendasselbe Verb fungiert natürlicherweise für Parallelsätze: z. B. דום Jos 10 12 b, נשקפה Ri 5 28 a, וישלח 2 S 22 15, יהיו Jes 5 9 b β, מה הנה 41 22 b, תעבר 43 2 a, יראו וג׳ 49 7 a β cf. Ps 69 33 HL 6 9 b; רחקי Jes 54 14 b, נקיה 59 11 b; (cf. קול Jr 48 3 51 54); ותמר Hes 5 6, aber in 31 17 b vermute ich וזרעו „et dispulsi sunt (cf. S. § 370 e), qui habitaverunt in umbra eius, medias in gentes“; יעבר Am 8 5 a, וחמדו Mi 2 2 a, ועשקו 2 b, מה־הועיל Hab 2 18, wo überdies *ma* oder *ūma* vor *massekha* übergangen sein dürfte; אקרא Ps 22 3, וָאֲקַוֶּה 69 21, ראו 33 cf. Jes 49 7 HL 6 9 b; יוכיח Ps 94 10, מלך 99 1, wenn nicht in 1 b das Perfekt ישב gemeint war; פרש etc. 105 39 108 6 a b 114 5 a b 6 a b Pv 8 29 (s. o. 123 3) 27 2; כי ערב fungiert in 20 16 a b 27 13 a b, indem בעד unterstützend wirkt: Hi 3 12; 15 14 a b: was ist? etc.; doch auch 19 23 27 a; 22 10 b 11 a 23 11 b 12 a 33 20 37 6, הגדתי 42 3, ראו HL 6 9 b cf. Jes 49 7 Ps 69 33; ישבע Qh 5 9 a, ויתנו Dn 1 12 b. Vgl. im Ägyptischen „Setzet meinen Namen in den Mund eurer Diener, (setzet) meine Erinnerung zu euren Kindern“ (Erman, Ägypt. Gram. § 351).

Als Spezialgruppe sind folgende Fälle zusammenzuordnen: „sie sollen am Leben bleiben!“ (und sie blieben am Leben) und sie wurden etc. (Jos 9 21); „sowie wir gebaren (gebaren wir): Wind“ (Jes 26 18 a); „beim Sprossen (בפרח) von Frevlern (sprossten sie): für etc.“ (Ps 92 8).

Eine verwandte Sondergruppe bilden folgende Fälle: לא תֹסף „wird nicht fortfahren“ (sich zu ereignen) Ex 11 6 b etc. (S. § 205 b); „sie weissagten und (S. § 360 b) nicht fuhren sie fort“ (ולא יָסָפוּ,

nämlich zu weissagen) etc.: Nm 11 25 Dt 5 19 25 3, וכה יוסיף 1 S 3 17 etc. (S. § 391 i), Hi 20 9 a, und dieselbe Ausdrucksweise war auch in 27 19 a beabsichtigt; 34 32 38 11 a 40 5 32 †. — Bei dem ebenfalls sehr gebräuchlichen שׁוּב konnte eine ähnliche Verselbständigung eintreten, und man kann kaum von Übergehung der entsprechenden Formen des Zeitwortes „werden“ sprechen bei שָׁבָה etc. Ex 4 7 b 2 K 5 14. — Über הגדיל 1 S 20 41 vgl. aber S. § 136!

Ein interessantes Pendant zeigt sich darin, dass vom formelhaften Wortpaar „empfangen (הרה) und gebären (ילד)“ das erste nicht nur vom zweiten seine Rektion erhielt (Nm 11 12 Jes 33 11 1 Ch 4 17), sondern auch allein gesetzt wurde: 1 Ch 4 17 b.

Gemeint konnte sein „wir werden kämpfen (und dabei sehen), ob nicht“ 1 K 20 23 25. Jedenfalls sagte man „er wird treten (seinen Bogen und abschiessen) seine Pfeile“ Ps 58 8 b 64 4 b.

Übrigens sind die Worte „Bis wann, o Jahwe, wirst du mich vergessen für immer?“ (Ps 13 2) mit gutem Grund von Gerber 1 436 als ein „schwer zu rubrizierender Pleonasmus“ bezeichnet worden. Denn im Gegenteil sind sie ein Reflex der lebhaftesten Gedankenbewegung. Sie enthalten ja zwei sich einander überstürzende Fragen „wie lange etc.“ und „wirst du mich für immer vergessen?“, die hauptsächlich in dem gemeinsamen Prädikat „vergessen“ zusammenklingen und deshalb an diesem Punkte der Darstellung besprochen werden. Überdies findet sich ein gleich bewegtes Fragenpaar noch in 74 10 79 5 89 47. — Eine ähnliche Raschheit der Gedankenbewegung zeigt sich in Jr 13 27 ex.

Wie demnach ein Verb (s. o. 186 28 ff.) in mannichfacher Weise auf ein zweites Prädikat hinweisen konnte, so konnte auch ein anderer Satzteil die verbale Aussage mit vertreten.

So nahm man sich hinter dem drängend fragenden „auch?“ (אַף) nicht Zeit, ein selbstverständliches „ist es der Fall oder ähnlich“ auszudrücken: Gn 3 1 b etc. (S. § 382 g h i). Auch z. B. hinter הֲכִי Gn 27 36 etc. (S. § 382 h; Okhla we-okhla, Nr. 8) und hinter dem fragenden „was?“ ergänzt sich von selbst ein „ist“ oder „sei“ etc.: 1 S 19 3 b 2 S 18 29 b, cf. 12 b (quisquis est) Ps 74 9 b Pv 9 13 b [1 S 19 3 b 2 S 18 22 a Hi 13 13 b siehe anderwärts]. Hinter „was?“ blieb auch ein aus dem Gesamtkontext sich ergebendes Verb leicht unausgesprochen: מה אתם Ri 18 8 b, nämlich: thut, d. h. unternehmt, ihr nun? Dies entspricht der Antwort „Auf und wir wollen hinauf-

steigen!“ (9a). Auch in מה Hos 14 9a und Pv 30 2 war ein „ist zu thun o. ä.“ latent. — Ebenso schloss ein hinzeigendes Wort leicht ein „soll sein etc.“ in sich: זאת Nm 8 24, aber in Hi 19 26a entspricht ein exklamatorisches „dies da!“ mehr dem erregten Charakter der Stelle, als ein alltägliches „wird dies sein“ (Trg.: תְּהֵי דָא). — Auch in folgenden Stellen taucht das Prädikat aus einem demonstrativischen oder einem sonstigen signifikanten Subjekt oder Prädikativum empor: Nm 16 7aδ 1 K 18 24aδ 22 13a MT Jes 1 28a (שֶׁבֶר) Jr 4 26a Hab 3 14b Ps 73 2a K 77 14a Hi 23 7a Est 1 18b 2 Ch 15 2bα 3a (cf. S. § 338o) 34 22a (S. § 283a). Zu גדול 2 Ch 2 4a „sei gross!“ vergleiche man מזכירין etc. „man gedenke etc.!“ (Mišna, Berakhôth 1 5 2 8 4 4 5 2f.).

Ferner schliesst die Negation oft das Verb des Seins oder Geschehens in sich: הֲלֹ(וֹ)א Gn 4 7a (das von Ball in SBOT konjizierte לשׂאת וג' wird von G. H. Box in The Exp. Times 1899 426 mit Grund bestritten) 1 S 15 17a 2 K 20 19b (ist es nicht = gewiss ist es, nämlich: gut, cf. 19a) Jes 28 25a Hes 18 23b†; לא Hi 26 2a. — Ebenso natürlich führte das abwehrende אַל oft eine hinreichend deutliche Sprache: Gn 19 18 etc. (S. § 355n), und so ergänzte sich auch das „fern sei es mir!“ von 1 S 22 15a aus dem Kontext durch „dies zu behaupten“; aber das אַל von 2 S 13 16, wozu Dunasch (Bacher, ZDMG 1895 59) ein תעשׂה ergänzen wollte, weist auf על (Lgb. 2 356).

Auch andere Umstandsbezeichnungen konnten als Hinweise auf den betreffenden Verbalausdruck gelten. Z. B. בְּפִיו Gn 25 28a involviert „pflegte zu sein“. Aus בְּצַד 2 S 2 16 klang ein Ausdruck, wie „drang“ o. ä., hervor. Jes 44 12a meint am wahrscheinlichsten „ein Arbeiter in Eisen hat einen Meissel (o. ä.) erfasst“ oder „hantierte mit dem Meissel“ (vgl. S. § 330m und The Exp. Times 1898 563–566). Zu Jo 4 1 vergleiche man S., pag. 676! Dies trifft auch auf Sach 8 23a zu. Sodann ולא עליהם 14 18b vertrat ganz natürlich die vorher (17b) erwähnte vollständige Formel. Ferner gehören hierher Ps 1 4b, wo *ἀλλ' ὡσεὶ χνοῦς* nach Adrian § 99 *κατ' ἔλλειψιν* steht, und Ps 52 3b etc. (S. § 326k). Umstand und Präposition wirken zum gleichen Effekt in Hi 15 11bβ zusammen. — 1 Ch 15 13a ergänzt sich aus התקדשו וג' 12. על־למעלה 2 Ch 16 12aβ involviert das Verb des Seins o. ä. — In 1 S 20 12a ersetzt die Anrufung des Schwurzeugen das Verb „ich schwöre“, und der Aus-

druck „in meine Ohren“ (Jes 5 9a) weist wegen des folgenden אם־לא (S. § 391h etc.) sehr wahrscheinlich auf das Verb des Schwörens hin, obgleich אם und אם־לא auch bei blossen Versicherungen stehen (S. § 391m). Überdies Jes 8 20a ist doch nicht ebenso gemeint, weil 1) כדבר הזה 20b kaum auf 19a zurückblicken kann, weil 2) bei jener Vermutung der Subjektssatz 20b β nicht ganz natürlich sein würde, und weil 3) auch 21a sich nicht gut anschlösse. Aber wieder נגלה Jes 22 14 ist durch אם nüanciert. Vgl. im Mandäischen die Ausdrucksweise „bei deinem Leben (schwören wir), dass etc.“ (Nöldeke, Mand. Gr. 480).

Präpositionen zeigten sehr oft dem Geistesauge die Richtung auf den gemeinten Vorgang. So ist es in „und siehe, das Wort Jahwes (geschah) zu ihm folgendermassen“ etc. Gn 14 24 etc. (vgl. S. § 319r) 15 4a etc. (S. § 326i); 17 4a: mein Bund (ist = besteht) mit dir; „ein Mann gegen seinen Sohn (בבנו) etc.“ Ex 22 29a; עד־מתי וג׳ Nm 14 27: „wie lange (ist es = kommt es zu) etc.“ (cf. S. § 382e 397de), wie עד־מתי auch in Dn 8 13b (cf. Nm 14 27†) 12 6 das nach dem Kontext sich modifizierende Verb des Seins in sich schliesst; — מלבי Nm 16 28b; עליהם Dt 9 10b: war oder stand; אותי Jos 14 12b: יהיה; ולבני וג׳ Jos 21 5 ‖ 1 Ch 6 4. — Über לְתִתִּי 2S 4 10b cf. S. § 399y auch gegen Löhr, KEHB z. St.! Ewald's (§ 338b) Deutung des אשר als eines explikativen „nämlich“ setzt eine bei dieser Aussage unnatürliche Ironie voraus. — Ebenso brachylogisch sind weiter die Ausdrücke לך, לבית etc. 2S 16 2 und דֶּשֶׁא מארץ 2S 23 4. Über ואת 1K 11 25a β siehe S. § 270a 283a! Hierher gehört auch על־הבליהם Jes 10 25b, למצרים „nach Ägypten“ 23 5a und לארץ 26 9b. Zu על־שנה ׳י 32 10a cf. S. § 357g! Wegen des על ist diese Ausdrucksweise nicht mit Delitzsch im BC dem einfachen הבאים 27 6 (S. § 331c) zu koordinieren. Ferner die Stellen von הנני על (אל) Jr 50 31 51 25 Hes 5 8 etc. Nah 2 14 etc. stehen alle in S. § 325e. Aus dieser brachylogischen Funktion der betreffenden Präposition erklärt sich ferner בעונו חיתו etc. Hes 7 13b 15a und אליך Hos 3 5b, nämlich לא אבא. Eine prägnante Präposition schliesst ferner Subjekt und Prädikat in sich: אחריך Hos 5 8b; אל 8 1a. Betrachte unter diesem Gesichtspunkt weiter ל Hab 2 3a α, ב Sach 4 6b, ל 7a β, ב Mi 7 3a γ Ps 19 12b, אל 25 15a 33 18a 34 16, ב 17a (בלב וג׳ 45 6c s. a.), und עזרתה 94 17a ist gleich einem präpositionalen Ausdruck. Hierzu gesellt sich weiter Ps 118 10b 11b

12 b: בשׁם = nomine Jahwae (fiet) ut etc.; עד Pv 6 26 a (über בעד 20 16 b 27 13 b s. o. 187 24); לפי 27 21 b: ist entsprechend; לפניר Neh 2 1 a, wozu „war“ und nicht הביאו (Raši z. St.) sich ergänzt; לנצח 1 Ch 23 4, und eine kleine Sondergruppe bilden einige Fälle mit ב (cf. S. § 306 u): Ps 29 4 a b 33 4 b Pv 8 8 a, wie 23 17 b, Hi 34 35 b; cf. עד Pv 6 26 a.

Präpositionen dienen der Brachylogie auch noch in folgenden Stellen: HL 2 6 a 8 3 a, wo übrigens das Aussprechen eines Wunsches geziemender ist, als das von Budde im KHC vorausgesetzte Ausplaudern wirklicher Erfahrungen von Neuvermählten; Kl 1 12 a, erörtert in S. § 353 c; עליהם 1 Ch 9 33 b: (lastet) auf ihnen im Gebiete (cf. S. § 279 a 332 r) etc.; על־פיהם 12 32 b: waren gespannt oder hörend auf etc.; cf. לזהב וג׳ 29 5 a: zu(r Beschaffung von) Gold etc.; 2 Ch 11 22 b 16 10 a γ 18 3 ex. (fehlt im || 1 K 22 4) 21 15 a 26 18 a (sic) 28 21 b 30 9 a 17 b 35 21 a (עליך cf. S. § 319 r). Man sieht, dass der Chronist in dieser Beziehung zur Gedrungenheit des Stils neigt (Driver, Introduction[6], pag. 527, Nr. 27).

Konjunktionen, wie „bevor“ etc., schlossen leicht die Aussage „eintritt o. ä.“ in sich: בְּטֶרֶם Jes 17 14 a 28 4 b; עד „bis“: Ps 137 7 b; cf. הֵן Dn 4 24 b: und versuche (so), ob etwa etc.

Ebenso verstand sich hinter der Interjektion הנה „siehe“ die Existenz der ins Auge gefassten Grösse von selbst: z. B. 1 Ch 28 21 a.

Auch das *Objekt* konnte als genügender *Hinweis auf die Verbalaussage* gelten: In Sach 7 6 a 7 a liest man „seid nicht ihr es, die essen etc.? Nicht die Worte (את־הדברים), nämlich hörtet ihr?“ Aus einer solchen Funktion des Objekts erklärt sich auch z. B. „zu dem Termin (למועד), den etc.“ 1 S 13 8 a (cf. S. § 283 a!). — In 30 22 b liessen das vorausgehende לא־נִתֵּן und das Objekt auf das Verb „sollen nehmen“ schliessen. Unrichtig ist „to each man“ von H. P. Smith im ICC 1899 z. St. ergänzt worden. Als eines von den *arabischen* Beispielen, in denen durch das Objekt auf die Verbalaussage hingewiesen wird (Sîbawaihi § 50 f. 61) bemerke „die Scheibe bei Gott!“ statt „er trifft die Scheibe“ (§ 51). Denselben Sprachgebrauch beobachtet man auch in „fortes fortunam“ oder „Diesen Kuss der ganzen Welt!“ (vgl. Paul, Principien 270).

Besonders leicht konnte diese brachylogische Funktion eines Objektes bei einem Zitat, wie אֶת־וָהֵב Nm 21 14 b, verwertet werden. So verhält es sich ja wahrscheinlich auch mit Zitaten, die mit dem Subjekt

beginnen (Ps 5 1 [cf. 9 1 mit 2 S 21 10 f.!] 22 1 45 1 53 1 56 1 60 1 69 1 80 1 88 1). Bei Zitaten kann natürlich auch ein Objekt als bekannt vorausgesetzt werden, wie wahrscheinlich hinter אַל־תַּשְׁחֵת Ps 57 1 58 1 59 1 75 1.

Überdies scheint die Seele des Sprachgebrauchs nicht genügend belauscht worden zu sein, wenn Saadja (Bacher, ZDMG 1895 58) ואחר עורי Hi 19 26 mit ואחר בלות עורי erklärte, oder wenn Dunasch ben Labraṭ (Bacher, ZDMG 1895 383) meinte, dass מִמֶּלֶךְ (1 S 15 23), מזונה (Hes 16 41) etc. (cf. S. § 406 n!) durch הֱיוֹת zu ergänzen seien, und wenn er in Gn 48 17 b vor den drei letzten Worten לשׂום אותה einschalten wollte. Auch ist hinter ויקח etc. Gn 24 22 Ri 19 18 b 2 S 13 19 a nicht ein zweites Verb zu ergänzen, sondern das „nehmen“ steht nur in eigentümlich prägnantem Sinne.

Brachylogie betreffs der Verbal-ergänzungen.

γ) Brachylogie hinsichtlich der Verbalergänzungen.

Eine ganz natürliche Gedrungenheit der Darstellung zeigt sich zunächst darin, dass das zu mehreren Verben gehörende Objekt oder Adverbiale nur einmal gesetzt und nicht durch ein Pronomen wiederholt wurde.

Dies zeigt sich in וַיָּבֵא „und brachte, nämlich sie“ Gn 2 19 a*β*; וילבשׁם 3 21 b, wohinter die Gewänder hinzugedacht sind; 6 19 a 20 b 9 23 a 11 3 a*β* 12 19 b 18 7 b*β* 21 14 a 22 6 a*β* 24 51 a 28 11 a*δ* 38 18 b Ex 2 25 b 12 4 a 23 5 a*β* b; bei וְנָתַן Dt 24 1 b und beim wahrscheinlichen Hiqṭil ויאכל Dt 32 13 a*β* (s. u.); ferner in Ri 13 19 a und 19 25 a; sodann bei להושׁיב etc. 1 S 2 8 a 7 6 a (מים) 17 31 b 19 13 a*β* b. Im MT von 1 S 24 20 b (s. o.) kann טובה als Objekt hinzugedacht sein. Zu והבאת 2 S 9 10 (s. o.) gesellt sich וַתָּבֵא 13 10 b. Weiter gehört לאכול 2 S 17 29 b und ויניחו 2 K 17 29 b hierher. Deshalb ist in 2 K 24 3 a*β* hinter להסיר das מ nicht wahrscheinlich haplographisch. Für Jes 42 21 b habe ich aber וִיַאְדִּירוֹ ד׳ (und herrlich ihn [den mit dem Jahwe-Volk identischen Jahwe-Knecht] mache, er ist ja [jetzt] etc.) vermutet und in The Exiles' Book etc. 1899 67 f. begründet. Sodann in Jes 43 13 b folgt das Objekt von אפעל nach. Ferner zu ויפעל 44 12 a dürfte das vorhergehende „Eisen“ als das selbstverständliche Objekt der Thätigkeit eines Eisenarbeiters nachklingen. Weiter gehört hierher עשׂה Jr 8 8 b (vgl. meine Abhandlung im Expositor 1900) und והבאתם 17 21 b. Ferner אֶגְרַע Hes 5 11 b blickt schon auf das folgende עין (Hi 36 7; Abulwalid 216).

Weitere Glieder in der Reihe der hierher gehörigen Fälle sind לטמאה Hes 22 3 b, מִלֵּא 24 4 b, wozu ein *ah* aus 4 a nachhallt, wie

bei עֲשִׂיתַנִי 29 3b ein „ihn“ als selbstverständlich übergangen ist. Sodann בַּסֶּלַע Am 6 12aα fungiert auch in aβ; aber bei תַּבִּיט Hab 1 3a fehlt nicht ני (Ew. § 303c); cf. 13a etc.! Hierher gehört jedoch תּוֹדִיעַ Hab 3 2a und עָשָׂה Ps 22 32b. In 44 10a steht das Objekt am nachfolgenden Verb (cf. 139 1b; Gegensatz 44 11ab), und so war auch das wahrscheinliche יְבָרְכוּ Ps 49 19 gemeint. Zu יִשְׁכֹּן 68 17bβ cf. S. § 211e! מוֹ Ps 73 6a klang bei יַעֲטָף 6b nach. Wegen der Wortstellung erscheint es unnatürlich, לָמוֹ als Objekt (Nowack; Bäthgen, HC; KÜ; Duhm, KHC 1899) zu denken. Ferner יַעְטֶה 84 7b blickt auf עֵמֶק, und לִשְׁמֹר 119 9a auf „seinen Weg“. Nicht ist בדברך zu schreiben (Duhm, KHC), denn wo regiert שׁמר sonst ב? In diese Reihe stellt sich ferner חקרתני ותדע 139 1b sowie יְשַׁלֵּם וג' Hi 21 19b 27 17a. Sodann אֶת־דְּבַר Est 1 18a fungiert auch für תֹּאמַרְנָה; 2 10b 15a. לדרושׁ 1 Ch 10 13b ist auch deshalb ein nur fragliches Original.

Dieser Sprachgebrauch ist in dem מצאתו, das der Samaritaner in Dt 4 29a für das מצאת des MT bietet, verkannt. Also unrichtig ist מצאתו von Steuernagel im HC 1898 z. St. als Original angesehen worden. Ebenso konnte וַיֹּאכַל Dt 32 13aβ gelesen werden, ohne dass mit dem Samaritaner ein הו (*éhû*) angefügt wurde. — Darnach vermute ich für Jos 2 4a als Original ein blosses ותצפנ „und sie versteckte“ (nämlich: *sie*, *eos*, die vorher erwähnten beiden Männer). Aber indem das darauf folgende ו, wie auch sonst (cf. S. § 330 l) Dittographie erfuhr und zugleich das Objekt grundlos vermisst wurde und irgendwie ergänzt werden sollte, entstand der MT ותצפנו ותאמר, der bisher ein Rätsel war. — Ebenso erklärt sich לְהֲשִׁיבוֹ ו' Ri 19 3. Das ו beruht auch da auf Dittographie! — Ganz derselbe Sprachgebrauch zeigt sich im ägyptischen Satzpaar „Er raubte seinen Esel, er trieb (ihn) in sein Dorf“ (Erman, Äg. Gram. § 354).

Auch ein erwähnter Umstand, wie er in וְתֶן־עָלֶיהָ Nm 17 11a enthalten ist, konnte beim darauffolgenden וְשִׂים als selbstverständlich gelten. So hallte ferner aus עַל בְּרֵכַת וג' 1 K 22 38a unwillkürlich ein עָלֶיהָ oder בָּהּ nach. Endlich konnte das gellende מֵאֵל aus Hi 35 2b in 3b nachklingen, oder durch seinen Gegensatz מֵחַטָּאתִי wieder wachgerufen werden.

Ganz natürlich war es endlich, dass bei sinnverwandten Verben, wie „sich erinnern“ und „nicht vergessen“ etc., die Verbalergänzung

erst hinter dem zweiten Verb erwähnt wurde: Dt 9 7a Jr 14 21b Nm 15 40a †. Analog ist 'תדעו וג Jes 43 10b. Übrigens in קחו ועשו 1 S 6 7 ist ועשו wahrscheinlich ein Zusatz, den die Neuheit des betreffenden Wagens zu erfordern schien.

Auch das im näheren oder entfernteren Kontext enthaltene, sogenannte **logische Objekt galt oft als hinreichend genannt**: In Gn 4 9b heisst לא יָדַעְתִּי „ich weiss — es — nicht", und dieselbe Brachylogie zeigt sich in 6 22a 9 22b 24 12aβ 49aβ 27 *13*bβ (*kursiv* gesetzt, weil das logische Objekt im neutralen *etwas* besteht) *14*a *20*ab 25ab 31 33a (cf. גְּנֻבְתִם 32b) 35 22b 37 17b (statt שמעתים, vgl. das *samâtim* des Samaritaners!) 38 9b (cf. זרע 8b, oder „es" ist zu ergänzen) Ex 2 3bβ (die תֵּבָה) 19 25b (cf. 24ab) 22 10b Jos 22 7a (ihr bekanntes Gebiet) 18a, wo *es* zu ergänzen ist; *wajjar'û* 1 K 13 12b (S. § 142b!), also ist nicht mit Benzinger (KHC 1899 z. St.) וַיַּרְאוּהוּ zu fordern. — ידע Jes 1 3b: mein Volk hat — ihn, seinen Herrn — nicht erkannt; יאחזון 13 8a; 'תדעו וג 40 21ab blickt auf 22a; 'פעל וג 41 4aα 5aα; יֵדְעוּ Hos 9 7aγ; 'רָאִתָה וג, יעזב Ps 10 14ab; לנטות 17 11b; [30 8a: ? du hast eine Position verliehen meinem Berge]; ידעת 40 10b; תנדף 68 3a (aber vgl. S. § 288!); תשכח 137 5b: *mich*. Zu תֶּחֱטָא „du wirst verfehlen" (Hi 5 24b cf. Pv 8 36a) klingt נָוְךָ als allgemeineres „etwas von ihm" nach. Weiter findet sich diese Erscheinung bei לנגוע Hi 6 7a, und auch מאסת 34 33 blickt auf das grosse logische Objekt: Gott. Sodann zu להוסיף und לגרוע Qh 3 *14* ergänzt sich das neutrale *etwas* (cf. S. § 397f). Ferner להמית Est 4 11a blickt auf 'איש וג zurück. So gedrungen steht auch הכיר Dn 11 39a da. Weiter in Neh 6 12 würde ein wahrscheinliches 'וָאַכִּירֵהוּ ו (Haplographie!) auf das logische Objekt „ihn" (שמעיה 10ab; שלחו 12a ex.) hinweisen. 'והנה וג, wofür die Peš. ܕ „dass" setzte, würde sich nach S. § 414c erklären. — Das Objekt von ברכת 1 Ch 17 27bα liegt in 27a, und das Objekt von ויאמר 2 Ch 1 2a ist aus dem in 3a Folgenden deutlich.

Wenn חדשה 2 S 21 16 auch nicht durch seinen Begriff auf חֶרֶב hinweisen konnte (s. o. 64 33), so war diese Waffe doch durch das חגור „umgegürtet" genug angedeutet.

Erklärlich ist es, dass auch über einen aus dem Kontext selbstverständlichen Objekt**satz** weggeeilt werden konnte. Deshalb ist es möglich, dass der Inhalt der in Gn 4 8a erwähnten Unterhaltung ('ויאמר וג) von vorn herein fehlte und erst im Samaritaner (*nelaka*

aššadi) und sonst in der Tradition (LXX etc.; m. Einleitung 572) ergänzt wurde. Ein nahe verwandter Fall liegt bei ויאמר 2 Ch 32 24 b β vor, und man vergleiche auch die Fälle, wie ויאמר Jon 2 11 etc. in S. § 369 k.

Im Anschluss daran darf wohl dies bemerkt werden: In Jr 8 13 b ist gemeint „so gab ich ihnen denn — das, was (S. § 380 f) — sie übertraten“ (cf. ם in S. § 14). Denn V. 13 konnte vom Redner als neuer Anlauf der Rede gedacht sein, mochte nun אסיף iterativ-imperfektisch, oder futurisch sein sollen. Ganz unmöglich ist hinter der Erwähnung der Fruchtlosigkeit des Jahwevolkes der so verstandene V. 13 b nicht, und er läuft mit 14 b β parallel. Die Deutungen „und ich gebe“ (וָאֶתֵּן) ihnen (solche), die sie überziehen (Graf, v. Orelli, KC z. St.), oder כְּעֵבוּרָם „nach ihrem Ertrage“ (Giesebrecht, HC z. St.), oder יבערום „die sie abfressen sollen“ (KÜ) haben auch Schwierigkeiten.

Diese auf die Verbalergänzung bezügliche Gedrungenheit der Ausdrucksweise hat eine ziemliche Ausdehnung dadurch erlangt, dass manche Verba ihre Ergänzung durch eine immer wiederholte Apperzeption gleichsam in sich aufgenommen haben.

Zu den in S. § 209 b—e gegebenen Gruppen von Fällen dieser Prägnanz des Verbalgebrauches seien hier noch folgende Belege gefügt: כרת 1 K 8 9 2 Ch 5 10 b; עשה zwar nicht wahrscheinlich in Gn 31 26 a, wo die in S. § 369 n gegebene Erklärung richtig erscheint, aber in יעשה 1 S 14 6; סגר Jos 6 1 (Hitzig, Begriff der Kritik 151), wie פתח Jes 22 22; יָשֵׂם Ps 85 14 b, כונן Jes 51 13 a δ und ויט Ps 40 2, wo wegen des folgenden וישמע doch wahrscheinlich, im Unterschied von Ri 16 30, אָזְנוֹ vorschwebte. — Positio absoluta bahnt sich an bei נתן Jos 22 7 a, cf. נסב 1 S 16 11. — Ferner erinnere ich noch an סעד, das mit לֵב in Ri 19 5, aber allein in 1 K 13 7 steht, und an אכל (2 S 22 9 a || Ps 18 9 a; 50 3), an יצבר 39 7 b sowie an מאס Hi 42 6 [34 33 7 16] und ובאו Qh 8 10: und traten ein, nämlich ins Jenseits (cf. ואשתציאו מעלמא „und wurden getrennt von der Welt“) oder vielleicht „zum Frieden“ (cf. יבוא שלום Jes 57 2). Die speziellen Näherbestimmungen des Kontextes, hauptsächlich in 10 b, lassen nicht mit Knobel und Wright z. St. an den allgemeinen Gegensatz von בוא (Ps 71 18 b) und הלך (Ps 39 14 b Hi 14 20) denken, der in Qh 1 4 5 15 6 4 vorliegt.

Betreffs Jes 11 11 a (S. § 209 d) ist dies hinzuzufügen: יוסיף „wird zurückziehen seine Hand“, was Perles 64 nach 1 S 14 19 b vorschlägt, ist an sich zu wenig deutlich und passt nicht zu שבית, denn einst hat Jahwe sein Volk בְּיָד (Ex 13 9 14 8 etc.) herausgeführt. — Ferner ויחזיקו 2 S 2 16 a α ist unnötig durch ביד in dem χειρί der LXX ver-

vollständigt. — הֵנִיף Sir 36 3a ist am Rande durch יד ergänzt, aber siehe S. § 209c ex.

Prägnant ist auch יִכְּבוּ Hos 9 4a (cf. Ex 30 9b), נִדְרוּ Ps 76 12a und הָיְתָה 119 56a (= war mir zu eigen o. ä.), denn כִּי 56b muss das vorausnehmende זֹאת wieder aufnehmen. Denn wenn זֹאת retrospektiv sein und כִּי „denn“ (KÜ) heissen sollte, würde *idem* (55b) *per idem* (56b) begründet. — Eine ähnliche Prägnanz liegt in הֵסִיר Ps 66 20, indem das aus dem Subjekt uud dem Verbalbegriff sich ergebende „von sich weg“ als selbstverständlich betrachtet wurde. — Absolut steht auch וָאָעִיד Neh 13 15b. — Aber über וַתְּכַל 2S 13 39, worin die neunte von den zweiunddreissig Auslegungsregeln (meine „Einleitung“ 516) eine דרך קצרה *via brevis* fand (Bacher, Älteste Terminologie 1899 25), vergleiche man S. § 323i!

Betreffs der natürlichen Nichtwiederholung von doppelt fungierenden Präpositionen (Jes 40 19b 42 22b 48 14b Ps 111 1b etc.) und Negationen (Jr 22 10b Hi 32 20 etc.) findet man Sammlungen in S. § 319 l m 352 u v.

Völkerpsychologisch interessant ist es, zu beobachten, inwieweit gewisse Einschränkungen und Erweiterungen des Prädikates, die bei scharfem Nachdenken des Hörers oder Lesers aus dem Kontext von selbst hervorsprangen, als keiner besonderen Ausprägung bedürftig galten.

Die Andeutung der Restriktion, die der Deutsche durch „nur“ oder bei einer temporalen Aussage durch „erst“ ausdrückt, ist im Hebräischen oft dem Kontext überlassen: אֶמְצָא וג׳ „finde ich *nur* Gnade etc.“ Gn 33 15b, wo überdies אַךְ übergangen sein kann; מִדְּאָגָה Jos 22 4a: *nur* aus Besorgnis; בַּקִּיר 1S 19 10a: *nur* in die Wand; כִּמְעַט 2S 19 37: *nur* wie oder gewissermassen ein wenig; אֲבָנֶיהָ 2K 3 25a: *nur* die Steine von ihr (der Landschaft Moab; s. o. 169 10); לֹא־אַחַת וג׳ 2K 6 10b: nicht *nur* einmal etc.; וּמֵרֹב וג׳ Jes 24 22b: und *nur* (= *erst*) nach einer Menge etc.; אדניך וג׳ Jes 36 12; נחשת וג׳ Jr 6 28a: *nur* Erz etc.; לִרְאוֹת 20 18: *nur* um zu sehen; מִקֶּרֶב 23 23a; אַנְשֵׁי וג׳ Hes 12 16a; הֵמָּה 14 14b 20b: *nur* sie; וְהַקִּיר 43 8a γ: und *nur* die Wand; יִשְׁבּוֹת Hos 7 4b, בָּךְ 14 4b, לֵב Pv 14 10a, וּבְתַחְבֻּלוֹת 20 18b, דַּיֶּךָּ 25 16a, בַּבַּרְזֶל 27 17a; שְׂאֵתוֹ Hi 13 11a: sein *blosses* Erheben (gegenüber 10b); עֲצָתוֹ 18 7b: sein *eigener* Plan; בְּעוֹר 19 20b: *nur* mit der Haut; מָוֶת Ru 1 17b; לְנַסּוֹתוֹ 2Ch 32 31b: *nur* um ihn zu prüfen; רצונו Sir 42 15c.

Ebendieselbe Einschränkung liegt vor, wenn wir geneigt sind, hinter „nicht“ ein „mehr“ zu ergänzen, wie bei איננו Gn 5 24 b: und er war nicht *mehr* da; לֹא 40 23; איננו 42 13 b; מהביא Ex 36 6 b: sodass es nicht *mehr* brachte; לבלתי Jos 22 25 b; מעם Jes 7 8 b: sodass es nicht mehr ein Volk ist; ואיננו etc. 19 7 b 33 19 a 38 11 a 58 4 b 65 17 b; לבלתי Jr 34 9 b; ואיננו 49 10 b; ואין Hes 13 15 b; זאת לֹא־זֹאת 21 31: nicht *mehr*; לֹא etc. 25 10 b 26 21 a 28 19 b; (ו)בַל Ps 10 15 b: neque *iam*; איננו etc. 37 36 a 39 14 b; בלי 72 7 b; ואיננו 103 16 a; ואיננו etc. Hi 7 8 b 8 22 b 24 18 b; אינם Kl 5 7 b; *μὴ βλασφημεῖν* 1 Tim 1 20.

Einschränkungen sind auch in folgenden Fällen als selbstverständlich angesehen: אֲנָשִׁים 1 S 1 11 a meint natürlich א' כשרים וטובים, wie Qi. 51 b bemerkt, der dasselbe אנשים 2 33 b als א' בחורים deutet. Über באנשים 17 12 b vgl. S. § 370 g! Ferner בְּגָדִים 1 K 22 10 meint *königliche* Gewänder, nicht bloss חמודות, wie Qi. 51 b vermutet. Aber er deutet den Sprachgebrauch richtig, wenn er ebenda כַּצֶּמֶר Jes 1 18 durch כצמר הלבן wiedergiebt und im Kommentar z. St. an Ps 147 16 erinnert. Auch bei זָכָר Mal 1 14 a war תָּמִים nach dem Gesetze (Ex 12 5 etc.) selbstverständlich. Ebenso verstand sich bei אשה Pv 18 22 a, עֵצָה 20 18 a und שֵׁם 22 1 a das Attribut „gut“ nach dem Kontext von selbst.

Umgedreht eine betonende Erweiterung einer Aussage anzuzeigen, ist dem Kontext in folgenden Fällen überlassen: היום Jos 22 22 ex.: *gleich* oder *noch* heute; איש 2 S 18 26: *noch* ein Mann; וּמֵאֹפֶל וג' Jes 29 18 b: und trotz Dunkel und *sogar* Finsternis; יום 56 12 b: *auch* der morgende Tag; איךְ Jr 9 6 b: wie *noch*, *weiter*, *anders*; כל 20 10: *sogar* alle; ויֵצא 37 4 a: *noch*; אֶלֶף Hes 47 4 b 5 a: *noch* tausend; לֹא Sach 10 6 a δ: *noch* nicht; היום Ps 119 91 a: *noch* heute; Pv 19 18 a 23 18 a 24 33 a b: *noch*; יעשה וג' Dn 11 23 a: wird er *noch weiter* Betrug üben; יש Qh 8 14 a 10 5 a: es giebt *noch* etc.; Jh 11 6 Act 26 16 ex. 1 Kor 5 2 a Hbr 6 10 ex. (Nolde 546 a); — vgl. auch „da sagten sie ... und *weiter* sagten sie“ etc. Gn 19 9 a etc. (S. § 368 c), und ebendasselbe *weiter* ergänzt sich bei לאמר 2 S 3 12 b; — רַבַּת Ps 120 6 a: *zu* viel; תשבענו etc. „*zu* satt werden“ Pv 25 16 b 30 9 a; קַלֹּתִי Hi 40 4: *zu* gering.

Eine ähnliche Erscheinung liegt vor, wenn in Gn 41 15 b gesagt ist „du hörst einen Traum, um ihn zu deuten“. Denn aus dem Gegensatz der Verba blitzt eine Näherbestimmung des Deutens hervor,

sodass gemeint ist „um ihn *auch schon* zu deuten". — Als mehr oder weniger analoge Fälle dürfen noch folgende angereiht werden: מִיֹּמָיִם Hos 6 2: *schon* oder *sofort* nach zwei Tagen; יוּמַת Ri 6 31: *schon, gleich* etc.; יָצָא Nm 17 11 b: ist *schon* ausgegangen; תַּשִּׂיגוּם Jos 2 5 b: ihr werdet sie *noch* erreichen; הַשָּׁמַיִם Jr 14 22: der Himmel *selbst*; בָּךְ 48 18 b: *auch* gegen dich *selbst*; נְוֵהֶם 49 20 b: *sogar* ihre *eigene* Trift; וּפַת Pv 28 21 a: und *schon* ein Bissen; כִּי תִבָּעֵל 30 23 a β: wann sie endlich sich verheiratet; Kl 1 20 b: der Tod *selbst* (s. o. 196 38 Ru 1 17).

Leicht konnte übrigens ein Ausdruck, der einen Satz schliesst, in parallelen Aussagen wieder als Anfang nachhallen. Denn Jes 11 7 a dürfte folgendermassen gemeint gewesen sein: „Kuh und Bär werden zusammen weiden (יחדו *jachdāw*), und zusammen (ויחדו *wejachdāw*) werden sich lagern ihre Jungen". Chiasmus und Anadiplosis (s. u. Ps 72 17 b 130 5 b 6 a Hi 34 26) konnten diese Neigung begünstigen. Eine ähnliche Bewandtnis hat es mit ועמך Ps 73 25 und wahrscheinlich mit וקוץ 1 Ch 4 8 a sowie mit ומעונותי 14 a.

Brachylogie betreffs der Nominalergänzungen.

δ) Brachylogie betreffs der Nominalergänzungen.

In dieser Beziehung beobachtet man zunächst dies, dass der aus dem näheren oder ferneren Kontext bekannte Besitzer ungenannt bleibt: Über אשר Ex 1 15 b vergleiche man S. § 361 b, aber im Unterschied von Ex 25 10 17 23 liest man „die Länge des einen Vorhanges war achtundzwanzig Ellen und — seine — Breite etc." Ex 26 2, wo also das blosse רֹחַב statt רָחְבָּהּ gesetzt ist. Ganz die gleiche Ausdrucksweise findet sich in Ex 26 8 a 27 1 18. Analoga zeigen sich in וגבול Nm 34 6 a etc. (S., pag. 283, Anm. 1). Über לֵב 1 S 10 9 a cf. S. § 327 t. Entferntere Parallelen zu jenen Exodusstellen existieren in ישועה Jes 26 1 b, משאה 30 27 a, wo aber *wekābēd massā'ô* „und wuchtig oder heftig seine Aufwallung" beabsichtigt sein könnte, und אונים Jes 40 26 b (über 53 4 b β cf. S. § 275 a). Aber vollkommen analog jenen Beispielen aus Ex 26 2 etc. ist וקומה etc. „die Breite des Baues und — seine — Höhe" etc. Hes 40 5 b γ 21 b 30 b 36 b 42 a 47 a 41 2 b 4 a 5 b etc., während in 22 a גבהו ר' beabsichtigt sein könnte; 42 20 a 43 13 b, wo zwar חיקה hergestellt werden könnte, aber doch noch das blosse רֹחַב bliebe, was auch in 14 a steht (cf. אֹרֶךְ etc. 16 a 17 a), und darnach erklärt sich auch וּמִנְחָה 45 24 46 5 „und *das dazu gehörige* Pflanzenopfer". Wieder nur entfernt ähnlich ist בְּיוֹם צָרָה Ob 12 b 14 b. Ferner in

Ps 45 4a war wahrscheinlich ירכב gemeint (Trg.: יַרְכְּבָךְ; σοὺ, Peš., Aeth., Arabs). Fraglich ist die in Rede stehende Brachylogie auch bei ועדה Ps 111 1b cf. שׂכר(ו) 127 3b, und שׁית וג׳ Pv 7 10b steht statt אשׁר שׁ׳ ז׳ לָהּ; aber beachte כֹּחָם || טובה 20 29ab, כסף Hi 27 17b und אַף 40 24b, obgleich diese dichterischen Beispiele mit der Neigung der Poesie zur Indeterminirtheit (s. u. bei dialectus poetica) zusammenhängen können. Ein g e n a u e s A n a l o g o n zu den im Exodus und Hesekiel beobachteten Fällen ist wieder אֹרֶךְ 2 Ch 3 15. Denn bei diesem Worte und bei משׁנה (2 Ch 31 12b: „als Stellvertreter" oder „war Stellvertreter") liegt nach vielen Beispielen keine Haplographie des darauffolgenden ו vor.

Entferntere Analoga finden sich auch in אחתי כלה etc. HL 4 9f. [Ex 15 2 Jes 12 2 Ps 118 14] 2 S 23 5b Jr 49 25 Q (cf. S. § 38!). Vgl. den ä g y p t i s c h e n Satz „wende sein Gesicht gegen den, der Wahrheit spricht, (seinen) Hinterkopf (gegen) die, die Lüge sprechen" (Erman, ZDMG 1892 104).

Der umgedrehte Fall, wie er in זַעַם וְאַפִּי Jes 10 25a vorläge, wäre nicht ebenso natürlich, und deshalb ist dort Haplographie des vorausgehenden ה anzunehmen und הזעם mit Artikel der relativen Bekanntheit (cf. 5b; S. § 298ab) vorauszusetzen. Ferner bei „ein Sohn soll ehren אָב *Vater*" (Mal 1 6a) kann entweder die Kategorie „einen V a t e r" betont sein, oder es war אב(י)ו „seinen Vater" vor ו beabsichtigt (cf. S. § 330o).

Inwieweit übrigens die hebräische Ausdrucksweise sich auch von der umständlichen Manier, das B e s i t z t u m vor jedem Besitzer zu wiederholen, frei machte, ist schon in S. § 276a—e und 319l—n untersucht worden. Hier erinnere ich nur an folgende drei Proben „durch den Geist des Gerichts und Verzehrens" (Jes 4 4b), „den Geist der Weisheit und des Verstandes" etc. (11 2 cf. S., pag. 659) und „jeder Soldatenstiefel . . . und (jedes) Gewand" (9 4). Hiermit berührt sich das Fortwirken von אַנְשֵׁי Ob 7a in 7b.

Jenes doppelte רוח von Jes 4 4b ist nach dem doppelten אֲבִי von Gn 11 29 (אבי וג׳ אבי), wo der Vater von zwei Schwestern (!) gemeint ist, zu beurteilen, lässt also keine pneumatologische Ausdeutung zu. — Ferner ist כל (totalitas etc.) auch z. B. in „alle (כל) meine Söhne und (וכל) Töchter" etc. wiederholt: Gn 37 35 Ex 10 13 12 30. Also fand der Talmud (Menachôth 58a) bei dem doppelten כל von כל שְׂאֹר וְכָל דְּבַשׁ Lv 2 11 ohne Grund, wie auch A. Berliner, Beiträge 39 zugiebt, in der Wiederholung des כל vor שׂאר und דבשׁ

die Idee ausgeprägt, dass „jedes allein einen besonderen, voneinander unabhängigen Begriff bilde“.

Eine Zunahme dieser Art von Gedrungenheit der Ausdrucksweise ist mir nach meinen Beobachtungen (cf. S. § 276a—e 319l—n) doch wahrscheinlich.

Zu den Beobachtungen, die über die doppelte Geltung eines *He demonstrativum* in Syntax, pag. 283, Anm. 1 mitgeteilt sind, dürfte zunächst noch הַצֹּאן . . . כָּר Ps 65 14 hinzuzufügen sein. Auch wird hinter הַיָּם etc. 114 5a b die Schreibung ההרים 6a nicht auf falscher Dittographie des ה beruhen, und folglich ist der Artikel auch vor גְּבָעוֹת 114 6b brachylogisch unwiederholt geblieben.

Ferner wurden die häufigen Zählobjekte sehr oft als selbstverständlich vorausgesetzt. Diese Art der Brachylogie ist positiv und negativ schon in S. § 314f—k 315a c etc. beleuchtet worden und nur noch folgendes hinzuzufügen: שקל (§ 314h) ist auch in Dt 22 29 Ri 8 26a Hos 2 2a hinzugedacht, und dasselbe ist betreffs ככר „(Brot-)Laib“ (§ 314k) in Lv 23 17 der Fall. — So galt auch שנה „Jahr“ als durch שׁל(י)שׁיה hinreichend angedeutet: Jes 15 5 || Jr 48 34, und „Mann“ war hinter „erschlagen“ selbstverständlich: 2S 8 13 || Ps 60 2b 1Ch 18 12; 2K 19 35a || Jes 37 36a. — Sodann ילדה (1S 2 5) und יוליד (Qh 6 3) waren genügende Hinweise auf das Zählobjekt „Kinder“, und ebenso liess man die aus לפסחים deutliche Tierart (cf. צאן וג' 7a) als Zählobjekt weg in 2Ch 35 9b.

Eine verwandte Erscheinung ist es, wenn ein im Kontext genanntes Zahlwort, wie הַשֵּׁנִי Gn 7 11 etc. (S. § 315a), im nächsten Fortgange der Darstellung unwiederholt blieb, und das fast selbstverständliche אחת von איפה 1S 1 24 auch auf נבל fortwirkte (Qi. 52a: נבל אחת cf. Ps 57 9!). Ja, möglicherweise wurde auch sonst eine naturgemäss vorausgesetzte Zahl hinzugedacht: oder konnte nicht hinter „im dritten Monat“ als selbstverständlich gelten „am ersten dieses Monats“, zumal בחדש auch zugleich „beim Neumond“ bedeutete? So ist wahrscheinlich Ex 19 1 Nm 9 1 20 1 Sach 1 1 gemeint. Aber hinter חדש (2K 25 3) ist הרביעי (Jr 52 6) als bekannt vorausgesetzt, und hinter „im elften Jahre“ (Hes 26 1) ist wahrscheinlich „im elften Monat“ (Bertholet, KHC 1898 z. St.) textgeschichtlich verloren gegangen.

Sodann wurde die Wiederholung identischer Nomina, die im prädikativen oder attributiven Verhältnis zueinander stehen würden, vermieden.

Statt „er nahm einen Stein von den Steinen“ sagte man „er nahm — einen oder einige — von den Steinen“ (Gn 28 11; S. § 81). So eilte die Darstellung sehr oft über die Erwähnung des Exemplars zur Nennung der ganzen Kategorie hin. Vgl. z. B. noch „nicht blieb zurück — jemand — ausser den Geringen (S. § 244 e) vom Landvolk“ 2 K 24 14 b; מכבודך || את הודך Sir 36 14 b!

Diese Gewohnheit des hebräischen Ausdruckes, die doppelte Setzung einer Kategorie zu vermeiden und sie zuerst auch nicht einmal durch das Pronomen „irgendeinen etc.“ vertreten zu lassen, reicht sehr weit. Aus den Fällen, wo nach Nolde 423 לא für „nicht irgendeiner“ oder „nicht etwas“ steht, scheint Ps 73 25 wirklich so zu erklären zu sein. Denn wenn man übersetzt: „Wer (S. § 352 α) ist mir im Himmel (nämlich: neben dir; § 376 k n) und neben dir habe ich kein Gefallen“, wenn man also auch positio absoluta des חפצתי annimmt (§ 209 e): so springt doch unwillkürlich aus dem Ausdruck „neben dir“ das Objekt „an irgendjemand“ oder „an etwas“ hervor.

Solche einmalige Setzung einer Kategorie kann also, wenn auch nicht in הַקֶּבֶר וג׳ 2 K 23 17 b α, so doch in Nm 12 6 b Ps 45 7 a Esr 10 13 a 2 Ch 15 8 a β vorliegen (vgl. die Diskussion in der Syntax!). Jedenfalls zeigt sich dieselbe Erscheinung auch im Aramäischen. Denn ראשׁה די דהב Dn 2 32 heisst „sein Kopf ist einer (= ein Kopf) von Gold“, und so ist der Ausdruck noch mehrmals bis רגלוהי וג׳ 34 a. Ebenso ist es zwar nicht sicher bei שׁלטנה 3 33 b (Storr 404) oder bei מלכותה 4 31 b und שׁנין 7 7 (Zöckler im THBW zu Dn 2 32), aber in מלכותה 7 14 b und in שׁניה 19 b.

Sehr leicht ist das *ben* von בן־משק Gn 15 2 b auch beim parallelen *dammeśeq* hinzugedacht.

Andere Modifikationen von Nominibus galten als durch das Sprachbewusstsein des Hörers oder Lesers gegeben.

Für „Nachkommen (*benê*) des Binjamîn“ gebrauchte man meist den erwähnten vollen Ausdruck בני בנימין. Er findet sich in Gn 46 21, wo die direkten Abkömmlinge des Binjamîn gemeint sind, und weiter in Nm 1 36 2 22 7 60 20 3 (13 Q) 14 f. 18 21–48 21 13 20 23 2 S 2 25 4 2 23 29 Jr 6 1 Neh 11 4 7 31 1 Ch 6 50 8 40 9 3 (cf. 4) 7

11 31 12 16 29. Aber die Silbe *Bin* (Sohn) des Ausdrucks Binjamîn hielt man mehrmals für selbstverständlich. Dies zeigt sich nicht bloss in *benê* (Söhne) *jemînî* Ri 19 16 b und 1 S 22 7 a † (בני ימיני), was nur der Plural des aus anderem Motiv (cf. S. § 273 a) erklärlichen *bin jemînî* (Benjaminit: Ri 3 15 1 S 9 21 2 S 16 11 19 17 1 K 2 8; ? Ps 7 1 †) ist, sondern auch in בן־איש ימיני 1 S 9 1, in איש ימיני 2 S 20 1 Est 2 5 † und in dem einfachen ימיני 1 S 9 4 †.

Ebenso konnte das zur Ortsnamenbildung verwendete Wort ***bêth*** (Haus) als selbstverständlich betrachtet werden: vgl. בית בעל מעון Jos 13 17 b und blosses בעל מעון Nm 32 38 Hes 25 9 1 Ch 5 8, oder בית מעון Jr 48 23 und sogar blosses בען Nm 32 3 b (*Be'ôn* = *Me'ôn*, cf. über die Wechselbeziehung von *b* und *m* S. § 330 m!): das heutige *Ma'în*. — Weiter begegnet בית האצל Mi 1 11 und blosses אצל Sach 14 5. Die Wörter *'êṣel* und *'aṣél* konnten nun Wechselformen sein und siehe über den Kontext in S. § 330 f! — Ferner vergleiche man folgende Paare von Namen: בית גדר 1 Ch 2 51 mit גדר Jos 12 13 und הגדרי 1 Ch 27 28 a. — בית חור(ו)ן cf. החרני Neh 2 10 19 13 28. — בית הלחמי 2 S 21 19 cf. את לחמי 1 Ch 20 5 (?). — Aber zu בית מעכה 2 S 20 14 a cf. 15 a etc. (BDB 115 a). — Weiter begegnen folgende Modifikationen: בית עדן Am 1 5 steht neben עדן 2 K 19 12 || Jes 37 12; Hes 27 23. — בית־עזמות Neh 7 28 geht parallel mit עזמות Esr 2 24; Neh 12 29. — Zu בית הערבה Jos 15 6 61 18 22 vergleiche man הערבה 18 und הערבתי 2 S 23 31 || 1 Ch 11 32! Dazu beachte man החרני weiter oben 202 18 und das neben בית פלט Jos 15 27 Neh 11 26 stehende הפלטי 2 S 23 26, verderbt zu הפלוני 1 Ch 11 27 27 10! — בית־רחוב Ri 18 28 2 S 10 6 cf. רחוב 10 a und רְחֹב Nm 13 21. — So steht ferner neben בית עֵקֶד הרועים 2 K 10 12 b das blosse בית עקד 14 b, und so konnte statt ירושלם auch bloss שָׁלֵם gesagt werden: Ps 76 3 cf. Gn 14 18.

Besonders interessant ist es, dass der zusammengesetzte Ausdruck בֵּית אָבוֹת „Vaterhäuser“ (cf. S. § 267 h), der vollständig in Ex 6 14 12 3 Nm 2 34 7 2 17 18 Jos 22 14 1 Ch 7 7 40 9 9 24 4 2 Ch 25 5 35 5 12 gebraucht ist, öfter bloss durch אָבוֹת, also durch das sogenannte Bestimmungswort eines Kompositums, angedeutet werden konnte: Ex 6 25 b Nm 31 26 36 1 Jos 14 1 19 51 21 1 1 K 8 1 Esr 1 5 2 68 3 12 4 2 f. 8 29 10 16 Neh 7 70 f. 8 13 11 13 12 22 f. 1 Ch (nicht 6 4 b, wie in KÜ; denn es sind die Stammväter der *mišpachôth* gemeint) 7 11 8 6 10 13 28 9 9 b 33 f. 15 12 a 23 9 b 24

24 6 31 b (nicht: 64) 26 21 26 31 a 32 a 27 1 29 6 a 2 Ch 1 2 b 5 2 a β 19 8 23 2 a 26 12.

Auf dem kultusgeschichtlichen Gebiete bildete sich *Jahwe elôhê ṣeba'ôth* (z. B. 2 S 5 10) zu dem blossen *Jahwe ṣeba'ôth* um, wie es z. B. in der Parallelstelle 1 Ch 11 9 heisst (vgl. weiter in S. § 285 a!). — Ferner בַּדִּים (Hes 9 2 f. 11 10 2 6 f. Dn 10 5 12 6 f.) ist doch nur das vom selbstverständlichen בִּגְדֵי (Kleider) losgelöste Bestimmungswort des Kompositums, wie das soeben in 202 33 erwähnte *'abôth*. — Endlich הַתָּמִיד (Dn 8 11–13 11 31 12 11) bezeichnet zwar nicht alle Kultuselemente, bei denen תָּמִיד („kontinuierlich") gebraucht ist (Ex 25 30 27 20 29 42 etc.; S. § 318 d), wie Hävernick in seinem Danielkommentar meinte, aber es bezeichnet das *tägliche* Opfer, bei dem der Ausdruck תָּמִיד am meisten gebraucht wurde, und so ist es auch im Mišna-Traktat *Tamîd* gedeutet.

Brachylogie beim Ausdruck von Korrelatverhältnissen.

ε) Namentlich Korrelatverhältnisse von Satzteilen und Sätzen mussten zu brachylogischer Ausdrucksweise einladen. Denn aus dem einen Gliede der Korrelation ergab sich das andere leicht von selbst. So erklärt sich die Erscheinung, dass zunächst bei Vergleichungen sich in mehrfacher Hinsicht eine Neigung zur Brachylogie geltend machte. Dies zeigt sich ja schon darin, dass כַּאֲשֶׁר 2 S 7 10 ex. auch in 11 a fortwirkte, oder fehlte etc.: vgl. die in S. § 371 k l gegebenen Zusammenstellungen und dazu noch Sir 3 30 b 6 1 b 32 6 a b 4 Esr 5 23–27, wie z. B. auch in Jes 1 22 f. Metapher und eigentlicher Ausdruck einfach neben einander gestellt sind, und in Ps 84 3 4 der eigentliche Ausdruck und die Parallele kraftvoll asyndetisch neben einander stehen. So liess man ja auch sonst einfach nebeneinander gestellte Nomina sich gegenseitig ein erklärendes Licht zuwerfen, wie z. B. מִקְצֵה und עַל־קְצוֹתָם Ps 19 7 a: von dem einen Endpunkte ... an ihren entgegengesetzten Endpunkten. Ebenso kurz ist „von einem Abend bis zum nächsten Abend" (עַד־עֶרֶב) in Lv 23 32 b ausgedrückt (vgl. weiter in S. § 86). Aber dazu gesellen sich bei Vergleichungen noch folgende Spuren der Brachylogie.

Erstens war es natürlich, das beiden in Vergleichung stehenden Sätzen gemeinsame Verb nicht zu wiederholen. Das Gegenteil ist nicht in כְּאַיָּל וג׳ Ps 42 2 der Fall, denn dies heisst „Wie ein Hirsch, der etc., so etc." Jedenfalls liegt die Nichtwiederholung sicher in „und er wird es behüten, wie ein Hirt seine Herde" (Jr 31 10 b; S. § 388 d). Andere erwähnenswerte Fälle dieser

Brachylogie finden sich in „wie früher“ 2 S 7 10 b || 1 Ch 17 9 b; Ps 103 5 b. Möglichst kurz ist auch כָּאֹרֵג Jes 38 12: wie der Weber *sein Gewebe* (Trg.: כְּנוּל גַּרְדָּאִין, Peš.: ܐܝܟ ܢܘܠܐ). — Die Abwesenheit der Kopula in den vier Stellen Jos 14 7 b 11 a α 2 K 7 7 a δ 10 ex., die E. Schwabe (כ nach seinem Wesen etc. 17) bemerkt, ist weniger auffallend. Dagegen ist כְּמַהְפֵּכַת Dt 29 22 b bemerkenswert. Denn dessen Sinn ist „wie — bei (cf. S. § 319 fg) — der Umkehrung (Am 4 11 etc.) von Sodom etc. *es war*“, d. h. auch Schwefel und Salz (22 a α) sich zeigte, womit Jes 13 19 a b wenigstens ähnlich ist. Höchst auffällig wäre es ferner, wenn כַּאֲשֶׁר לֹא וג׳ Sach 10 6 a δ bedeuten sollte „wie — sie waren — als ich sie — noch — nicht verworfen“. Siehe die richtigere Auffassung in S. § 388 i! Bemerkenswert ist weiterhin כְּהָזִיךְ וג׳ Jes 10 15 b β (das wäre ja, wie wenn etc.), כצפרים וג׳ 31 5 a und כחלום וג׳ Ps 73 20: „wie man einen Traum — verachtet — sofort etc. (S. § 324 e 401 d k), wirst du verachten“. Endlich in Esr 9 1 b ist hinter „wie“ wenigstens die Aussage „es entsprochen hätte“ oder eine ähnliche als selbstverständlicher Ersatz des כבדלו angesehen. Vgl. meinen Erklärungsversuch in S. § 405 c!

Zweitens trifft man Aussagen, wie „nicht war *einer* entsprechend jenem Tage, oder vielleicht noch besser, wie jener Tag vor ihm und nach ihm“ Jos 10 14. Da ist also die W i e d e r h o l u n g d e r K a t e g o r i e „Tag“ ebenso v e r m i e d e n worden, wie es oben 201 5 ff. betreffs Gn 28 11 2 K 24 14 b etc. nachgewiesen worden ist, und wie es auch noch weiter unten 206 5 ff. betreffs Ps 18 34 etc. gezeigt werden wird. Jene Auffassung von Jos 10 14 meine ich im Lgb. 2 279–284 richtig mit den andern Möglichkeiten verglichen und nicht nur aus dem Hebräischen, sondern auch aus dem Arabischen gerechtfertigt zu haben (vgl. noch S. § 318 h 319 b—h).

Analoga von Jos 10 14 finden sich an folgenden Stellen: Ex 24 10 b: unter seinen Füssen war *etwas* (d. h. ein Bauwerk o. ä.; siehe Hes 40 2 b in dieser Reihe!) wie; כְּנֶגַע Lv 14 35 b: *eine Erscheinung* wie Aussatz; Dt 1 11: Jahwe füge zu euch *etwas was* wie ihr *ist* etc.; Dt 9 10 b: und auf ihnen war — geschrieben (cf. כתבים 10 a) — *etwas* wie alle Worte etc.; Jos 10 13: und nicht beeilte er sich zu kommen *etwas* (d. h. eine Zeitspanne) wie einen vollen Tag; 1 S 8 5: uns zu regieren *auf eine Art* wie etc.; 20 3: *etwas* (d. h. eine Entfernung) wie ein Schritt; 25 38 a: „und es war *etwas* (d. h.

in diesem Kontext, wo eine Zeitgrösse folgt: ein Zeitraum) wie die (cf. S. § 297 b!) zehn Tage", sodass also nicht „nach zehn Tagen" gemeint ist, wie E. Schwabe (כ nach seinem Wesen etc. 38) dachte; 2 S 18 3 a: denn du (σύ) bist *solche* (Personen), wie wir sind, tausend; כעין Hes 1 27 a: *etwas* wie etc.; כאבן 10 1 a; כמבנה 40 2 b s. o. in dieser Reihe bei Ex 24 10 b; — Ps 73 15 a, wo die Vermutung eines כמוה: „*solches* wie es (ea, nämlich 12 f.)" allerdings das כמוהם von Ri 8 18 Ps 115 8 135 18 für sich hat, wo aber noch S. § 318 i zu vergleichen ist; Pv 16 27 b: und auf seinen Lippen ist *etwas* wie stark sengendes (Lgb. 2 180) Feuer; Hi 29 2: o gäbe man mir *etwas* (d. h. hier: eine Zeit) gleich den Monden der Vorzeit; Kl 1 20 b: draussen hat Kinder gewürgt das Schwert, drinnen *etwas* wie (d. h. gleichsam) der Tod *selbst* (s. o. 198 8 f.); Qh 8 14 a: denen zustösst *etwas das* entspricht dem Thun von Frevlern, oder vielleicht noch richtiger, wie in S. § 323 d übersetzt ist (cf. מַגִּיעַ § 323 i); Dn 1 19 a: *einer* wie Daniel; 8 15 b: und siehe, es stand mir gegenüber *etwas* (d. h. eine Erscheinung) wie das Aussehen oder die Erscheinung eines Mannes; 10 16 a: und siehe, *etwas ähnliches* wie die Ähnlichkeit von Menschen (בני אדם) rührte meine Lippen an. Ebenderselbe Fall liegt in 10 18 b vor. Darnach ist das Aramäische in 7 13 aβγ so zu übersetzen: und siehe (oder: sehet) mit den Wolken des Himmels war kommend *etwas Ähnliches* oder *ein ähnliches Wesen* wie ein Mensch (בַּר אֱנָשׁ).

Ebenso erklärt sich ותקראנה וג' Lv 10 19 „und es trafen mich *solche Dinge* wie diese" (כָּאֵלֶּה), und die gleiche Erscheinung zeigt sich in כָּזֹאת Ri 19 30 1 S 4 7 b Jr 2 10 b, כדברים Neh 6 8 a: *etwas* wie etc., כהם 1 Ch 21 3 a, כמעט 2 Ch 12 7. Analog sind auch noch כְּלָה Dn 4 32 und כְּלָא im Targum zu Hi 6 21, die den Sinn von „wie *etwas, das* nicht ist" besitzen.

Man vergleiche auch noch z. B. „lenkt eure Aufmerksamkeit auf — das was d. h., weil Zeitgrössen folgen, auf die Zeit — von heute an weiterhin!" (Hag 2 18).

Umgedreht wird in Vergleichungen oftmals die betreffende Kategorie bei der Erwähnung des zu vergleichenden Gegenstandes genannt, aber nicht bei den zur Veranschaulichung dienenden Worten wiederholt. Denn freilich findet man oft die volle Ausdrucksweise, wie sie z. B. in „der Rauch des Landes glich dem Rauche des Schmelzofens" (Gn 19 28 b) oder in „den Schall

ihrer Flügel wie den Schall von vielen Wassern" (Hes 1 24) angewendet ist, auch in 2 K 18 32 a Jes 30 26 a Jr 48 41 b 49 22 b Ps 58 5 a (doppeltes חמת!) Dn 7 8 b 10 6 b etc. Aber daneben wurde z. B. dies gesagt: „der gleich macht (s. o. 169 21) meine Füsse gleich den(en von) Hirschkühen" (2 S 22 34 || Ps 18 34 und wesentlich ebenso in Hab 3 19). Der Sprachgeist scheint nicht verstanden worden zu sein, indem schon die LXX und die Peš. hinter ὡς, resp. ܐܝܟ den Genetiv (ἐλάφου = ܕܐܝܠܐ) setzten. Erst die oben 201 5 f. und 204 f. von mir gegebenen Nachweise bieten aber die sichere Basis für das Urteil, dass nicht einfach „meine Füsse gleich den Hirschkühen" gemeint war. Mit Recht also ist die Ausdrucksweise, wie sie in 2 S 23 34 || Ps 18 34 vorliegt, schon früher mit dem Namen *comparatio compendiaria* sive *decurtata* belegt worden.

Genau entsprechende Fälle von der Species brachylogischer Vergleichung, wie sie aus 2 S 22 34 || Ps 18 34 beleuchtet worden ist, finden sich in folgenden Aussagen: „mein Ende, wie er" (Nm 23 10: כָּמֹהוּ = das Ende von ihm); כאילות 2 S 22 34; „ihre Sünde gleich — der *Sünde* — Sodoms" Jes 3 9 a; כְּאוֹב 29 4 b: und gleich *der Stimme* eines 'ôb (wahrscheinlich: revenant) wird deine Stimme sein; ופעלך וג' Jes 45 9 b: und dein Thun ist *das Thun* eines, der keine Hände hat; כְּדֹרֵךְ 63 2 b: und deine Kleider wie *die Kleider* eines Keltertreters; כגִבּוֹר Jr 50 9 b: seine Pfeile wie *die Pfeile* eines Helden; כאילות Hab 3 19 (wesentlich wie 2 S 22 34 Ps 18 34); כאילות Ps 18 34 s. o. 206 5 ff.; [zu כארי Ps 22 17 b β vgl. S., pag. 681]; כיונה Ps 55 7: Fittich gleich *dem Fittich* der Taube; כחָצִיר 103 15 a: wie *die Tage* des Grases sind seine Tage; ככפיר Pv 19 12 a: wie *die Heftigkeit* eines Löwen ist die Heftigkeit eines Königs; 20 2 a; כאנשי Hi 34 36 b (> באנשי s. u.): wegen (seiner) Entgegnung gleich *der Entgegnung* etc.; שׂערךְ כעדר etc. HL 4 1 b 6 5 b (Qi., WB. s. v.: פירוש כשער עדר!) 6 a 7 a; עיניו כיונים 5 12 a; שׂערה כנשרין etc. Dn 4 30 b 5 21 a. Vgl. γλῶσσαι ὡσεὶ — γλῶσσαι — πυρός (Act 2 3) und im Arabischen z. B. „mein Dank glich den Auen" (كَالرياض, *kar-rijâḍi*) „d. h. dem, welchen die Auen dem (erquickenden) Regen spenden" (Fleischer 2 376), und aus dem Ägyptischen wird von Erman (Äg. Gram. § 352) angeführt: „er erfreut das Herz des Dieners wie (das Herz des) Fürsten".

Diese gedrungene Ausdrucksweise konnte auch bei dem ebenfalls kombinierenden Präpositionenpaar „von — bis" auftreten,

und so ist es in „Jahwe wird Körner ausklopfen (יחבט!) von der Ähre des Stroms (S. § 295 g) bis zu — *der* (Ähre) — des Baches Ägyptens“ Jes 27 12. Denn da kann hinter יחבט für שִׁבֹּלֶת nur die Bedeutung „Ähre“ (Gn 41 5 etc. Jes 17 5 etc.), aber nicht die Bedeutung „Strom“ (Ges.-Buhl ^{13} 1899 s. v.) als natürlich gelten. Daran reiht sich der Satz „und gehen werden die Bewohner einer (Stadt) zu — *denen* — einer andern“ (אֶל־אַחַת) Sach 8 21. Darnach erklärt sich die Aussage „an jenem Tage wird sich öffnen dein Mund mit — *dem* — des entronnenen Boten“ (Hes 24 27 a, cf. 26 ex., wo von der Meldung des Boten geredet ist).

Trotz der soeben 206 38 erwähnten kombinierenden Funktion des Präpositionenpaares מן וג׳ (ו)עד kann nicht mit Hitzig (Begriff der Kritik 150) vorausgesetzt werden, dass das erste Glied des Begriffspaares מִטּוֹב עד־רע, dessen Stellen alle in S. § 92 b aufgezählt sind, in מִטּוֹב Ps 39 3 als Hinweis auf jenes ganze Begriffspaar gebraucht worden wäre. Dieses מִטּוֹב Ps 39 3 ist vielmehr analog zu מִזְּבֻל etc. 49 15 etc. (S. § 406 p) und zu מֵאֶבֶן (Jes 62 10), das ja auch Duhm im HC z. St. stehen lässt. — Ferner מִקָּצֵה (Gn 19 4 Jr 51 31), wozu Hitzig (Begriff der Kritik 150) wieder (s. o. 207 13) וְעַד קָצֵה ergänzt haben wollte, ist in S. § 406 q erklärt.

Auch bei וַהֲלֹם 1 S 14 16 wurde nicht „das erste Korrelat vom Schriftsteller ausgelassen“ (Hitzig l. c.), sondern ein הֲלֹם ging textgeschichtlich verloren (cf. ἔνθεν καὶ ἔνθεν und S. § 86).

Solche kurze Ausdrucksweise wäre in 1 Ch 17 5 hinter dem Ausdruck „von einem Zelt zum andern“ (Zelt: מאהל אל־ אהל) bei der Anreihung eines zweiten analogen Begriffspaares möglich, und so könnte וממשכן אל־משכן auf das erstere Glied des Paares reduziert sein. Aber es bleibt fraglich, ob diese kurze Ausdrucksweise in 1 Ch 17 5 durch die Absicht des Autors, oder durch das Forteilen eines Schreibergriffels entstand, und ich muss auch dieses isolierte וממשכן für sekundär halten. Also die דרך קצרה *via brevis*, die man nach der neunten von den zweiunddreissig Auslegungsregeln (m. Einleitung 516; Bacher 25) in 1 Ch 17 5 fand, besitzt nur eine textgeschichtliche Existenz.

Formell abweichend von den aus Ps 18 34 etc. geschöpften Beispielen (s. o. 206 16 ff.), aber sachlich ihnen gleich sind folgende Fälle von *comparatio compendiaria*: „Überwallung (פַּחַז) wie *die* des Wassers“ (Gn 49 4 a); „Gebrüll ist ihm gleich *dem* des Löwen“ (כַּלָּבִיא) Jes 5 29 a, cf. 13 4 a (דמות nach S. § 332 p; Hes 23 15 b †); „eine Stimme wie *die* einer Gebärerin“ (כחולה) habe ich gehört“ Jr 4 31; כַּשְׁלֹה 26 6 a, כְּשָׁלוֹ 9 a; נַהַם כַּכְּפִיר Ps 19 12 20 2; „diese deine hohe Statur (קוֹמָתֵךְ) gleicht *der* der Palme“ HL 7 8 a.

Daran reiht sich auch die Aussage „aufgehört hat zu sein der Sara Periode (אֹרַח) wie *die* der Frauen“ (Gn 18 11 b); denn weniger wahrscheinlich ist gemeint „wie sie den Frauen zu sein pflegt“. Ebenso besitzt in Jr 6 24 die Ausdrucksweise „erfasst hat uns Wehe (חִיל „Windung“ etc.) gleich *dem* einer Gebärenden“ einen sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit. Die Deutung „wie es (das Wehe) eine Gebärende erfasst“ empfiehlt sich weit weniger. Denn bei letzterer Auffassung würde die Analogie jener vorher erwähnten Stellen vernachlässigt und eine viel stärkere Ergänzung notwendig gemacht. Ebenso verhält es sich mit Jr 22 23 50 43 b Mi 4 9 b Ps 48 7 b. Diese Auffassung der soeben erwähnten Stellen wird positiv durch die Existenz der vollen Ausdrucksweise „Windungen gleich den Windungen (כְּצִירֵי) einer Gebärenden“ empfohlen, die in Jes 21 3 a gewählt ist. Denn sie weist auf die betreffende Vorstellungsweise hin. — Ein weiteres Glied dieser Reihe von Fällen findet sich in כְּלֵיל Jes 30 29: gleich *dem Lied* der Nacht etc. In Analogie dazu liest man in Hi 40 9 a: wenn ein Arm (= Macht, Einfluss s. o.) gleich *dem* Gottes (כָּאֵל) dir zu Gebote steht. Endlich כְּקֶדֶם Kl 5 21 heisst: sodass sie werden wie *die* (Tage cf. das vorhergehende יָמֵינוּ) der Vorzeit.

Bei dieser Nichtwiederholung der betreffenden Kategorie hielt man mehrmals auch die Setzung des „wie“ (כּ) für überflüssig, wie überhaupt die Vergleichung auch durch blosse Nebeneinanderstellung ausgedrückt wurde (Jes 44 3 62 5 a Jr 17 11 a Hi 24 19 [S. § 360 a] Qh 10 1). Denn neben „seine Augen sind gleich *denen der* Tauben“ (HL 5 12 a) steht auch „deine Augen sind Tauben“ (1 15 b 4 1 a), was selbstverständlich den Sinn der Ausdrucksweise „deine Augen sind *solche von* Tauben“ besitzen soll. Dieses blosse עיניך יונים von 1 15 b 4 1 a könnte nun allerdings durch Haplographie des כ aus עיניך כיונים entstanden sein, und derselbe Vorgang könnte bei עיניך (כ)ברכות 7 5 b oder 8 b vorausgesetzt werden. Diese Annahme würde auch durch die Existenz von שׂערך כעדר etc. 6 5 b 6 a 7 4 a 5 ab etc. nicht einfach verboten. Aber eine Gedrungenheit der Ausdrucksweise, wie sie in „deine Augen sind *solche von* Tauben“ 1 15 b 4 1 a überliefert ist, besitzt nicht nur in der oben 208 23 gegebenen Stellenreihe Jes 44 3 etc., sondern auch in andern Thatsachen des Sprachgebrauchs Analogien, welche die Originalität jener Gedrungenheit empfehlen. Denn neben der Ausdrucksweise „ihre Wege sind Wege (דרכי) von Liebenswürdigkeit“ (Pv 3 17 a)

steht „und alle ihre Pfade sind Friede“ (17 b). Ferner heisst es mit vorangehendem Prädikate: „Wege zum Hades sind *die* (Wege) zu ihrem (der Ehebrecherin) Hause“ (Pv 7 27 a).

Man wird das Wesen der oben 208 26 ff. aus HL 1 15 b 4 1 a 7 5 b angeführten Ausdrucksweise richtiger durchschauen, wenn man in ihr eine realistische Kühnheit der Parallelisierung erkennt, als wenn man eine Übergehung des „wie“ (כּ) vermutet, wie sie z. B. von GL 842 betreffs אַרְיֵה etc. (Jes 21 8 51 12 b etc. cf. S. § 332 k l) angenommen wurde. Man wird deshalb auch in עמכ נשים Nah 3 13 nicht Haplographie des כ anzunehmen haben. Solche gedrungene Kombination differierender Grössen kommt ja auch sonst nicht selten vor. Denn man findet z. B. folgende Aussagen: „die ganze Erde (s. o. 18 1) war eine Lippe“ etc. Gn 11 1 14 10 a α Ex 9 31 b 2 S 12 30 a 1 K 2 13 a (הֲשָׁלוֹם) Jes 5 12 a 7 24 b Jr 2 28 b || 11 13 a; Hes 38 5 b; „deine Kleider sind Myrrhe etc.“ Hes 16 13 a Ps 45 9 111 3 a (cf. S. § 306 r!) Pv 3 17 b (ebd.) 15 15 b (und alle Tage eines Fröhlichen sind ein immerwährendes Zechgelage); vgl. auch die kühnen Zusammenstellungen in 16 14 a Hi (? 12 12 b) 21 9 a (S. § 306 r). Insbesondere grossartig ist die Kombination von „Trauer“ und „Harfe“ in 30 31.

Ob freilich in Aussagen, wie „der Altar *soll sein* Holz“ etc. (Hes 41 22 a α Ps 115 4 a HL 1 17 a b 5 11 a) Metonymie des Materials für das Produkt (s. o. 20 38 ff. dieselben Stellen), oder eine gedrungene Ausdrucksweise vorliegen soll, die das genauere Verhältnis der beiden zusammengestellten Grössen als hinreichend deutlich ansah, ist nicht ganz sicher. Aber die letztere Anschauung dürfte fast natürlicher sein.

Zu der überaus kurzen Nebeneinanderstellung „Brühe — ihre Gefässe“ (Jes 65 4 b β) vergleiche man S. § 330 m n, aber auch das Pendant „der eine Korb — sehr gute Feigen“ (Jr 24 2).

Eine Art *comparatio compendiaria* enthalten, sachlich angesehen, manche Ausdrucksweisen, die, vom formellen Gesichtspunkt aus betrachtet, Genetivi appositionis (S. § 337 l) darstellen. Denn z. B. heisst es „zu geben Freuden-Öl statt Trauer“ (Jes 61 3 cf. Ps 45 8 Hbr 1 9). Da ist Öl, welches Quelle, Mittel und Anzeichen des Wohlbefindens war (Ps 23 5 104 15 Pv 21 17 a b 27 9 Lk 7 46; Jes 1 6 b Lk 10 34), nicht einfach metonymisch an Stelle der Freude gesetzt, sondern ein Genetiv hinzugefügt, welcher ausdrückt „das mit der Freude vergleichbar ist“. Analog ist חִצֵּי הָרָעָב „der Hunger, der Pfeilen gleicht“ (Hes 5 16 a), und das הרעב erscheint doch kaum als ein sekundärer Reflex von

ריעב 16 b 17 a. Daran grenzt Ps 76 4 a, weil שִׁבּר zunächst den Bogen zum Objekt hat (Hos 2 20 Ps 46 10). Ist nicht auch רוּח סְעָרה (Ps 107 25 148 8) „Hauch, der einem Sturme gleicht“? So könnte auch mit טַל יַלְדֻתֶךָ Ps 110 3 b „deine junge Mannschaft, die dem Tau an Menge gleicht“ gemeint sein, wenn nicht so zu übersetzen wäre, wie oben 136 1 ff. dargelegt ist. Aber יַעְרָהּ „ihr Wald“ (Jr 21 14 b s. o. 97 34) wäre ein unnatürlicher Ausdruck für „sie (die Stadt), die einen Wald darstellt“ (Giesebrecht, HC z. St.).

Viele Arten der Brachylogie, die bei Vergleichungen auftritt, zeigen sich naturgemäss auch bei dem komparativisch parallelisierenden Ausdruck „*mehr*, *als*“ (מִן). Dies tritt in dreifacher Weise zu Tage.

Erstens wie hinter כּ *entsprechend etc.*, so galt naturgemäss auch hinter מִן *mehr*, *als* eine Präposition im parallelen Satze für selbstverständlich: מֵאֵשֶׁת Pv 21 9 b || 25 24 b: ἤ ἐν, 21 19 b: ἤ μετά, 29 20 b: לכסיל || ממנו; מִנֹּעַר Hi 33 25 a: „mehr, als *in* der Jugend“. Der adverbiale Akkusativ נֹעַר ist nach בַּנֹּעַר 36 14 nicht gemeint. Übrigens konnte מחטאתי 35 3 b, das nach meiner Ansicht ממח' „mehr, als von meiner Sünde“ vertritt, aus mehreren Anlässen entstehen. Denn beachte מהתחת' etc. Hes 42 5 b Hi 33 17 a Qh 2 24 a und das wahrscheinliche Nachklingen des מֵאֵל von Hi 35 2 b.

Zweitens heisst es in 2 Ch 33 9 b „um Schlechteres zu thun, als die Heiden *thaten*“. Also das identische Verb der parallelen Sätze galt als selbstverständlich (s. o. 203 38 Jr 31 10 b etc.). Beachte noch, wie zwei so komparierte Sätze ohne Kopula in 2 Ch 32 7 ex. auftreten!

Drittens in Jos 19 9 b lautet es „der Anteil (חֵלֶק) der Judäer war grösser, als sie“ (מֵהֶם, nämlich die Simeoniten), d. h. *als ihr Anteil.* Dies ist also ebendieselbe *comparatio compendiaria* sive *decurtata*, wie sie oben 206 16 und 207 37 an Nm 23 10 etc. und Gn 49 4 a etc. beobachtet wurde. Andere Fälle dieser Stilerscheinung habe ich noch in folgenden Stellen gefunden: Jes 10 10 a: und zwar sind ihre Statuen (ופסיליהם) besser (S. § 308 c), als *die von* Jerusalem; — 52 14: „so verderbt war unter das Niveau *des Aussehens* eines Menschen sein Aussehen, und seine Gestalt (Chiasmus s. o. 145 31!) unter das Niveau *der Gestalt* von Menschen“, wo der zweite Satz den stilistischen Charakter des ersten fixiert; — 56 5 a: einen Namen

besser, als *der von* Söhnen (מִבָּנִים) etc.; — [vgl. den vollständigen Ausdruck in Am 6 2 b β] — Ps 4 8 b: Freude über die *Freude der* Zeit hinaus, wo etc.; denn wenn man übersetzen wollte „mehr als zur Zeit, wo“, so würde die Freude des Dichters in keinem positiven Verhältnis zum Folgenden stehen. (Übrigens Zerweck, Die hebr. Präp. *Min* 1893 28 erwähnt nur Ps 4 8 b von der hier gegebenen Stellenreihe). — Hi 35 2 b 3 a meint: „Hast du damit ausgesprochen (= dokumentiert) „„meine Gerechtigkeit ist besser, als *die* Gottes““, dass du sagtest etc.“ Dann ist das Gedankenverhältnis von 2 b und 3 a b weit klarer, als bei der Fassung „nennst es „„meine Gerechtigkeit vor Gott““, dass du“ etc. (Dillmann, KEHB; KÜ; Budde, HC). Überdies regiert אמר in der Bedeutung „nennen“ die Präposition ל. Endlich in der Übersetzung „nennst es: mein Recht gegen Gott, dass du sagst etc.“ (Duhm, KHC) sind die Ausdrücke „Recht“ und „gegen“ unklar. Wenn „gegenüber“ gemeint ist, so vergleiche man S. § 308 b! — Dn 1 10 b: eure Gesichter mehr verkümmert, als *die* der Jünglinge etc. (Übrigens Olof Molin, Om prepositionem מן 1893 54 erwähnt nur Ps 4 8 b und Dn 1 10 aus der hier gegebenen Stellenreihe). — Dn 2 39 a: ein anderes Königreich niedriger, als du (מִנָּךְ) = als *das Königreich von* dir; — 4 13 a: „sein Herz veränderte man weg vom (vgl. aber S. § 324 k 406 o!) *Herzen eines* Menschen“. Durch diese Übersetzung wird nicht „der Sinn matt gemacht“ (Hävernick z. St.), sondern einfach die stilistische Analogie gewahrt.

In Ps 84 11 a ist hinter dem komparativischem *min* der aus בַּחֲצֵרֶיךָ sich ergebende Umstand „ausserhalb deines Tempels“ als selbstverständlich behandelt. Ebenso liess man das Reichsein des עִקֵּשׁ Pv 19 1 sich aus der Vergleichung ergeben. So sind ja auch die beiden Stichoi 28 16 a b (נגיד וג') einander ergänzende Parallelen. Endlich zeigt sich auch in Rm 5 12–14 1 Tim 1 3 und 2 Tim 2 20, wie sehr es bei Parallelisierungen nahe lag, die eine Seite nur zu skizzieren oder gar bloss erraten zu lassen.

Brachylogie betreffs der konjunktionalen Wortverknüpfung.

ζ) Betrachten wir nun die konjunktionale Wortverknüpfung unter dem Gesichtspunkt der Gedrungenheit des Sprachstiles, so ist die gewöhnliche Syndese (z. B. Gn 36 28 2 K 21 11 Hes 5 7 a Pv 1 3 a, b, 4 a + b), wie sie einerseits aus natürlichen Motiven sich zur Polysyndese steigerte (s. o. 158 31), andererseits aus ebenso natürlichen Anlässen von der Asyndese durchbrochen worden.

Folgende Gruppen von Fällen werden dies veranschaulichen:

Von den oben 163 15 ff. vorgeführten Stellen der Zahlenklimax „ein und (oder) zwei“ etc. bieten folgende ein Asyndeton: Ps 62 12, wo allerdings ו hinter אלהים übergangen sein könnte (vgl. über die Wechselbeziehung von *m* und *w* in S. § 330 p); Ri 5 30, wo das parallele שלל צ׳ eingewirkt haben könnte, und jedenfalls seinetwegen nicht ein Verlust des ו zu vermuten ist; 15 16 2 K 9 32 Jes 17 6 a Am 4 8 (cf. Hos 6 2) Hi 33 29 Sir 13 7. Ferner תמ(ו)ל שלש(ו)ם steht überall asyndetisch, ausser in den vier Stellen Ex 4 10 2 S 3 17 5 2 || 1 Ch 11 2, in denen hervorhebendes גם ... גם gebraucht ist. Dazu gesellt sich noch 1 S 20 12 (cf. S. § 333 ε) und Pv 30 15. Diese häufige Asyndese beruht auf der Gebräuchlichkeit solcher Zusammenstellungen, und ebendeshalb sind alle Beispiele solcher Zahlenklimax, die Spitta § 132 b aus dem Ägyptisch-Arabischen gegeben hat, asyndetisch. Ebenso ist es im assyrischen ***ištên ûme šinâ ûmê*** „einen Tag, zwei Tage“ (Delitzsch, Assyr. Gram. § 127).

Andere Paare von nichtidentischen (s. o. 155 25 und Gn 49 17 a) koordinierten Worten, die wegen ihrer begrifflichen Zusammengehörigkeit möglichst rasch hintereinander und daher asyndetisch gesetzt wurden, sind allerdings nicht ארבעה וג׳ Ri 19 2, עַמּוֹ Jes 63 11, פֶּרֶק Nah 3 1, תְהִלָּה Ps 65 2 a, wie GL 842 meinte. Über diese Fälle vergleiche man vielmehr S. § 333 e, 277 u, 240 c und LXX! Aber nichtidentische koordinierte Wortpaare, die hierher gehören, sind folgende: לדר דר etc. Ex 3 15 17 16; מְהֵרָה קַל „eilig, geschwind“ Jes 5 26 und ebendieselben Worte in umgedrehter Reihenfolge: Jo 4 4; שָׁמִיר שַׁיִת Jes 27 4 (syndetisch in 5 6 7 23–25 9 17 †); wahrscheinlich auch קוֹץ שמיר 32 13 trotz der Syndese, die im Targum (הוּבָאי ובור, Dorngestrüpp und Dorn oder Distel), in LXX (*ἄκανθα καὶ χόρτος*) und Peš. (ܟܘܒ̈ܐ ܘܚܡ̈ܐ) sich zeigt; אשה רעותה 34 15 b (? Nachahmung von 16 a); סוּס עָגוּר 38 14, schon von Qi. 44 a erwähnt; קדים הַיָּם Hes 48 1 b (cf. S. § 330 p!); אַרְיֵה לביא Nah 2 12; שמש יָרֵחַ Hab 3 11 (vgl. die wahrscheinlich sekundäre Syndese von שִׁמְשָׁא וסִיהֲרָא, LXX, Peš., Ar.), während in כסוס כְּפֶרֶד Ps 32 9 das zweite Wort eine Glosse sein könnte; „bei Tag ... bei Nacht“ 88 2; עֶרֶב בֹּקֶר Dn 8 14 (cf. Lgb. 2 416 f.). Ebenso beobachtet man im Assyrischen neben *biltu u mandattu* (Abgabe und Tribut) auc h*biltu mandattu* und viele solche asyndetische Paare bei Delitzsch, Assyr. Gram. § 127.

Zu diesen ideell-konventionellen Asyndeta kann auch das Wortpaar צַדִּיק תָּמִים „normal, vollkommen“ gehören, da diese Zusammenstellung zweimal (Gn 6 9 Hi 12 4) vorkommt. Vgl. das arabische *nâs ṭaijibyn mekassaryn* „gute, bescheidene Leute“ etc. bei Spitta § 132e! — Ebenso ist vielleicht מִזֶּרַע וגו׳ מִפְּרִי „von der Saat des Erdbodens, von der Frucht des Baumes“ (Lv 27 30) zu beurteilen, aber es kann auch nur lautlich bedingt sein (cf. S. § 330p; *καί*, ܘܡܢ)!

Andere Asyndeta dürften sekundäre Interpretamente (cf. S. § 333t) bilden, wie z. B. עִיר Gn 10 11, das ästhetisierende להיות עִמָּה 39 10b, זֹנָה Lv 21 14 und בכור כל Nm 8 16. — Nebenbei bemerkt, ist בַּמִּדְבָּר 1 S 4 8 weder durch „und“ (*καί*, ܘܡܕܒܪܐ) anzuknüpfen, oder zu „et populo suo in deserto fecit mirabilia“ zu ergänzen (Trg., Ar.), noch als „Widerspruch gegen die pentateuchische Darstellung des Auszuges“ (Löhr, KEHB 1898) zu bezeichnen. Am wenigsten wäre dann diese „Randglosse“ (Löhr) zu erwarten. Viel natürlicher scheint mir die Annahme, dass die Gegend des Schilfmeeres schon — und nicht mit Unrecht — zur Wüste gerechnet wurde, und dass von der letzten Hauptkatastrophe auf alle Schläge zurückgeblickt ist, die nach der Tradition die Ägypter beim Auszuge Israels trafen. Deshalb ist auch nicht mit H. P. Smith im ICC 1899 וּבַדֶּבֶר zu vermuten. — Andere Fälle der mehr oder weniger wahrscheinlich glossatorischen Asyndese finden sich in באבשלום 2 S 18 12 ex., הָרָצִין 2 K 11 13, בְּשַׁלְּחָהּ Jes 27 8, אשֶׁר על מתניך Jr 13 4a, was doch nur ein sekundäres mechanisches Echo von 11a ist, חידות Hab 2 6, צֶדֶק Ps 45 5 (S. § 333s t).

Betreffs לְאַרְבַּעְתָּם וג׳ Hes 10 12, was Ew. § 349a als „rasch aufzählend“ charakterisierte, vermute ich, dass es vom vorhergehenden סביב (cf. S. § 319q) abhängen könnte, und dass der Text bedeuten sollte: „rings um (*κυκλόθεν τοῖς τέσσαρσι τροχοῖς*) ihre Vierheit, ihre Räder“, oder auch nach בבאו האיש 3a „die Vierheit ihrer Räder“. Dies kann ein Hinweis darauf sein, dass jedes der vier Räder wieder relativ vier Räder darstellte (cf. רִבְעֵיהֶן 1 17a). — Ferner אַדִּירֵיהֶם Neh 10 30a bedeutet „nämlich die vornehmen unter ihnen“ und stellt einen *ʿaṭfu-lbajâni* (cf. S. § 332b β 334c) dar. — Endlich vor אַלּוּף Jr 11 19 ein ו zu ergänzen (so Menachem ben Sarûq nach Bacher, ZDMG 1895 363), lag kein sicherer Grund vor, da אַלּוּף auch adjektivisch gebraucht werden konnte. Vgl. nebenbei über die

Einsetzung eines ו vor אחר Gn 18 5 24 55 Nm 31 2 Ps 68 26 sowie vor מִשְׁפָּטֶיךָ Ps 36 7 in meiner „Einleitung“ 34! Beachte auch das *Qerê* וּשְׁאַל Pv 20 4 b!

Koordinierte Infinitive mit der gleichen oder mit verschiedener Präposition finden sich als Asyndeta. Dies ist zwar nicht in Gn 35 17 a der Fall, denn בְּלִדְתָּהּ ist untergeordnet, aber in בְּמָלְכוֹ כְּשִׁבְתּוֹ 1 K 16 11 (S. § 401 n).

Ganz natürlich war es, dass Verba hauptsächlich dann, wenn das eine von ihnen einen mehr formalen Begriff darstellte, sich gern ohne Verbindung wie zu einem Kompositum zusammenfügten: מַהֵר etc. Gn 18 6 b etc. (S. § 361 h—s). Dazu kommt noch Hos 9 9 Ps 6 11 b und יַבְאִישׁ יַבִּיעַ Qh 10 1 a. Aber über יוֹדֵעַ מֵבִין etc. Neh 10 29 b und Pv 28 2 b siehe in S. § 410 e, und bei diesen beiden Fällen ist nicht von Asyndese (Wildeboer, KHC zu Pv 28 2) zu sprechen.

Auch Begriffsähnlichkeit oder klimaktische Beziehung zweier Verba konnte zu ihrer unmittelbaren Aneinanderfügung anleiten: siehe die Belege in S. § 370 h und dazu noch Fälle in 2 S 23 3 a Jes 30 33 a Hes 32 21 b Ob 7 a Sach 9 15, wo וְשָׁתוּ וְהָמוּ hätte beabsichtigt sein können; Ps 38 6 a; Dt 32 29 a Ps 69 32 b Kl 2 16 b.

Versucht man nun bestimmte Darstellungsgattungen und Zeitperioden der hebräischen Litteratur unter dem jetzt ins Auge gefassten Gesichtspunkt zu beurteilen, so kann folgendes hervorgehoben werden, ohne dass die Nachweise wiederholt werden, die in S. § 152—154 194 e f etc. (cf. pag. 715) über Asyndese gegeben worden sind.

Die Asyndese rednerischer Darstellungen (S. § 357 g etc.) tritt in besonderem Grade bei dem lebhaft aufgeregten Hosea hervor: 4 7 5 10 8 3 9 6 a; 6 3 a 14 9 a (Jr 2 18 †) b. — Ferner über Amos bemerkt P. Kleinert („Die Naturanschauung des AT“ in TSK 1898 7 ff. 27 f.) mit Recht: „Ein an den Klassikern gebildetes Gefühl für kontinuierlichen Stil mag sich an Am 4 13 5 8 9 5 f. stossen. Aber gerade Amos ist reich an Gedankenblitzen, die mit überraschend kühner Wendung der fortlaufenden Rede einen anderen Hintergrund geben, vgl. z. B. 3 2 b 9 7“; vgl. noch 7 3! — Über Jesaja u. a. vgl. S. § 357 g und dazu noch das peremptorische Asyndeton „kurz: Brandmal anstatt Schönheit“ (3 24 ex.), wozu 6 13 ex. einen vielsagenden Gegensatz bildet; ferner Jr 10 22 b β 30 14 b δ Hes 24 11 ex., sodann die stürmisch drängenden Imperative in Jes 4 1 b β Jr 31 21 Jo 1 14, auch die beiden lebendigen Fragen הֲיִצְלָח הֲיִמָּלֵט Hes 17 15 b! In Nahum 3 8 b könnte

zwischen *m* und *m* leicht *w* übergangen sein (cf. S. § 330 p), aber es kann auch pathetisch-ironisch gemeint sein „deren Aussenwerk Meer, deren Mauer Wasser (מים) war"; cf. 3 1; Zeph 3 2–4. — Das Asyndeton dient auch z. B. dazu, einen schroffen, gleichsam unüberbrückbaren Gegensatz zu veranschaulichen. Dies zeigt sich in רָחֲקָה וג' Jes 59 11 b, und speziell in הַנָּבִיא וג' Jr 28 9 a sowie in Hes 3 5 b: *nein* zum Hause Israel. Die Asyndese ist so auch ein signifikantes Mittel, jeden Einwand von vornherein abzuschneiden. Diese schneidige Waffe sehen wir insbesondere noch in אני וג' Hes 35 13 b und אַל־יִבְגֹּד Mal 2 15 b gebraucht. Wenn nun בִּלְתִּי Dn 11 18 nach S. § 332 d [1]) und nicht nach § 388 k zu deuten ist, so ist umsoweniger mit J. D. Prince (A critical commentary on the book of Daniel 1899 255) ein „אֲבָל *but*" zu konjizieren.

Wie sehr ferner auch in der hebräischen Poesie die Lebhaftigkeit der dichterischen Gedankenbewegung sich in der Häufigkeit der Asyndese wiederspiegelt, ist schon in S. § 194 e f und besonders 357 h 368 f 370 h 383 a 384 g 385 c d etc. nachgewiesen worden. Ich erinnere deshalb nur noch an Ri 5 13 b 14 a b c, wo triumphierende Freude den Griffel beflügelt, an Ps 45 6, an 65 4 b, wo das Asyndeton den Gegensatz malt, an 115 1 c, wo die selbständige Bedeutung der beiden Eigenschaften sich ausprägt, an 116 8 b, wo dis Häufung des „und" vermieden werden sollte (cf. S. § 194 e f etc.; צֹפַר Hi 42 9), und an Pv 20 4 b 24 32 etc. Hi 32 15 a 16 b.

Aber auch in der historischen und legislativen Prosa treten einige Arten von Asyndese in bemerkenswerter Weise hervor: Asyndese hinter וַיְהִי ist von mir als Ausdruck der Lebhaftigkeit in ZATW 1899 266 f. an Gn 15 17 24 15 a (? Ex 14 20) 2 S 15 32 a 1 K 1 21 2 K 8 21 20 4 besprochen worden. Ausserdem zeigt sich Asyndese von parallelen Satzteilen (בכל־בית אבי 1 S 22 15 b) und Parallelsätzen (בכל וג' 2 K 10 30 a) in lebhaft bewegter Darstellung, oder

---

[1]) Zu dem absoluten Gebrauch von בִּלְתִּי, den ich in S. § 332 d für Nm 11 6 Jes 10 4 a Dn 11 18 annehme, habe ich seitdem ein Analogon in dem إلَّا gefunden, das Fleischer 3 411, Anm. 1 so deutet: Starke Affirmation, durch eine Ellipse „es ist nicht anders als" zu erklären; cf. bei Bocthor: certainement, إلَّا.

Asyndese von explikativen (דָּם וג' זוֹבָה etc. Lv 15 19 Nm 18 16b cf. Dt 11 12 Hes 19 5a b) und von antithetischen Sätzen, wie z. B. in Dt 22 1b 4b, מזבחותיהם וג' Ri 2 2a, לֹא ברוח וג' 1K 19 11a b 12a, vgl. das energisch protestierende אֵין עוֹד 1K 8 60. — In bemerkenswerter Weise tritt ferner die Asyndese von Kausalsätzen hervor: cf. S. § 357d und noch Ex 6 8 Lv 13 22b ex., woran Jes 45 8b ähnelt, Hes 20 7b 34 30b Qh 1 4 etc., wozu sich die explizierende Nebenbemerkung אֶת־מַעֲשֵׂה וג' בָּם „nämlich etc." 2Ch 4 6a gesellt. — Ein natürliches Pendant bilden die asyndetischen Konklusivsätze, die sich in manchen Partien des AT häufen: siehe S. § 415i und ausserdem noch חֶטְאָם וג' „ihre Sünde sollen sie tragen etc." Lv 20 20; cf. בָּנֶיהָ וג' Hes 23 10; Neh 9 21a 1Ch 2 3 (also: drei) 4b 23 12b 23b Qh 2 1ff. Da beachte auch in 1 11 den asyndetischen Konzessivsatz „freilich es giebt etc.". Auffallend ist die Asyndese auch z. B. in 2Mak 13 19 (auch 21–26) 14 25, und wie sehr sie in der Mišna auffällt, ist bereits in S. § 357e bemerkt.

Viele Spuren von Asyndese finden sich speziell in Partien, wie sie die in Gn 10 enthaltene „Völkertafel" oder das in Nm 26 gegebene Namenverzeichnis darstellen. Da fällt z. B. die Zusammenstellung „nach ihren Geschlechtern in ihren Nationen" Gn 10 5b (cf. S. § 376l), oder מִשְׁפַּחַת Nm 26 5b auf. Das letztere Asyndeton klingt in ܫܪܒܬ wieder, und das Syndeton *καὶ δῆμος* ist vielleicht trotz S. § 330p sekundär. Aber diese Fälle von Asyndese können in der mehr äusserlich aufzählenden Manier der erwähnten Partien ihren Anlass besitzen. Sie können ein Zeichen der „listenförmigen Ausdrucksweise" sein, die von Nöldeke (Mand. Gram. 483) auch im Mandäischen beobachtet wurde, weil man dort z. B. folgende Darstellungsart findet „als sie einen Anteil zuwiesen, (da waren es) dem Widder: 12000 Jahre, Stier: 11000 Jahre, Zwillinge: 10000 Jahre" etc. Aber fast wie ein Symptom späterer Bevorzugung der Asyndese erscheint die konstante unverknüpfte Aufzählung aufeinander folgender Könige, die in den später hinzugefügten Überschriften beobachtet wird: Jes 1 1 Hos 1 1 Mi 1 1 cf. לְאָסָף לְיוֹסֵף 1Ch 25 9a.

Die häufige Nichteinführung von oratio directa kann, wie in S. § 374b, im Vorübergehen bemerkt werden, vgl. z. B. noch Gn 20 5a (zweimal) — im Gegensatz z. B. zu כִּי עֵד Jos 22 34b — Ri

5 28 b Jes 3 6 (שִׂמְלָה וגו׳) cf. 10 29 etc. w. u.; 14 16 b 22 13 b 33 18 b 58 2 f. Jr 1 7 a 6 4 f. 8 14 11 19 b 20 10 a b 40 5 a (S. § 383 b!) Hos 6 1 Ps 2 3, was richtig schon von Adrian § 99 erwähnt wurde, 32 8 41 6 b 9 75 3, aber kaum richtig fand Adrian l. c. eine *ἔλλειψις* von *εἰπών* hinter Ps 27 8 30 9 130 1. Wirkliche Asyndese von direkter Rede findet sich dagegen wieder in Pv 8 4. — Aber nicht so rasch können die Satzpaare erledigt werden, die korrelative genannt werden könnten (S. § 64). Sie verdienen aus zwei Gründen eine speziellere Betrachtung. Denn erstens galt auch in ihnen, wie in den oben 204 23 ff. besprochenen Korrelatsätzen, oft das Demonstrativ als im Relativ eingeschlossen (S. § 50 etc.), und der *ʿâ'idun* (§ 380 a) vertrat von vornherein das anknüpfende Relativ. Zweitens während die *Ṣifa* (§ 380 c—f) im allgemeinen der *Ṣila* (§ 380 g—m) gewichen zu sein scheint (§ 59 357 a—n 380 ff.), hat jene, also der asyndetische Relativsatz, speziell beim Attributivsatz später vielleicht noch mehr Terrain gewonnen.

Ich lege folgende Materialien vor:

Der Ausdruck הַטּוֹב בְּעֵינֵי פ׳ o. ä. „das Gute in deinen Augen" ersetzt „das, was gut ist in deinen Augen" Gn 16 6 19 8 und steht, zum Teil mit leichter Modifikation, wie in „an dem guten *Orte* in deinen Augen wohne!" 20 15 b, noch in Nm 36 6 a [fehlt in Mandelkern 440 d] Dt 12 28 Jos 9 25 Ri 10 15 19 24 1 S 1 23 3 18 11 10 14 36 40 (vgl. כָּל־אֲשֶׁר טוֹב 2 S 3 19!) 10 12 (cf. כַּאֲשֶׁר טוֹב 15 26!) 19 19 28 (אֶת־אֲשֶׁר טוֹב 38!) 39 24 22 2 K 10 5 20 3 Jes 38 3 Jr 26 14 Est 8 8 1 Ch 19 13 21 23 2 Ch 14 1 †. — Die entsprechende Ausdrucksweise הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי פ׳ „das Richtige in den Augen jemandes" findet sich Ex 15 26 Dt 6 18 12 8 25 28 13 19 21 9 Ri 17 6 21 25 1 K 11 33 38 14 8 15 5 11 22 43 2 K 10 30 a 12 3 14 3 15 3 34 16 2 18 3 22 2 (vgl. beim Maskulinum den vollständigen Ausdruck אֲשֶׁר יָשָׁר בְּ Jr 27 5) 34 15 40 4 f. 2 Ch 20 32 24 2 25 2 26 4 27 2 28 1 29 2 34 2 †. — Sodann der ebenfalls entsprechende Ausdruck הָרַע בְּעֵינֵי פ׳ „das Böse in den Augen jemandes = das, was jemandem böse erscheint" begegnet in Nm 32 13 b Dt 4 25 [nicht „35", wie bei Mandelkern 1101 c steht] 9 18 17 2 31 29 Ri 2 11 3 7 12 4 1 6 1 10 6 13 1 1 S 15 19 (רַע 29 7) 2 S 12 9 1 K 11 6 14 22 15 26 34 16 19 25 30 21 20 25 22 53 2 K 3 2 8 18 27 13 2 11 14 24 15 9 18 24 28 17 2 17 21 2 6 15 f. 20 23 32 37 24 9 19 Jes 65 12 66 4 Jr 7 30 18 10 (הָרָעָה) 32 30 Ps 51 6 2 Ch 21 6 22 4 29 6 33 2 6 22 36 5 9 12 †.

Zu diesen überaus kurzen Objektssätzen gesellen sich viele auffallend gedrungene Attributivsätze:

בְּרִיתִי את וג׳ heisst zwar in Gn 6 18a wahrscheinlich „einen Bund von meiner Seite (cf. S. § 304 und Gn 17 4) mit dir aufrichten" (9 17 Ex 6 4; cf. meine Einleitung 169!), aber jener Ausdruck bedeutet „mein Bund mit ihnen etc." in Ex 2 24b Lv 26 44a Ri 2 1b Jr 14 21 Hes 16 30 Ps 105 42, wo richtig das Targum den vervollständigten Attributivsatz די עִם אבר׳ giebt und die LXX durch ihr τοῦ πρὸς Ἀβραάμ den Ausdruck „mit Abraham" richtig zum Attribut stempelt. Analog ist die kurze Ausdrucksweise „mein Bund zwischen etc." Gn 17 11b 19b β.

Zur Anfügung des häufigen בֶּטַח (S. § 332e) an עִיר Gn 34 25 („die im Zustand der Sorglosigkeit sich befand") und an כּוּשׁ Hes 30 9a kam der Sprachgebrauch, weil zugleich auch der betreffende Vorgang sich während dieses sorglosen Zustandes vollzog. חִנָּם Pv 23 29a repräsentiert ja ebenfalls einen abgekürzten Attributivsatz, und so sind Adverbia noch weiter verwendet (cf. S. § 318e) und treten häufig so im Neusyrischen auf (Nöldeke, Neusyr. Gram. § 270f).

An Einzelbeispielen solcher gedrungenen Attributivsätze habe ich noch folgende gesammelt:

עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ Gn 2 18 20 „eine Hilfe entsprechend ihm = eine ihm entsprechende Gehilfin", während עִמָּדִי 3 6 (μετ᾽ αὐτῆς) ein Adverbiale bildet; למינהו 6 20 7 14 (1 11 24f.); „Fleisch in (= mit, cf. S. § 402s) seinem Blute" 9 4a, während אִתּוֹ 9 8 wieder wahrscheinlicher ein Adverbiale darstellt, also richtig durch μετ᾽ αὐτοῦ ohne τοῖς ersetzt ist, cf. אשר 12a; לפני ה׳ 10 9b; מכל וג׳ 17 12b (cf. S. § 278b); מֵאֵת וג׳ 27a; לְעֹלָה 22 7b 8a; בַּשָּׂדֶה Ex 22 30b, wo übrigens טְרֵפָה „Zerrissenes" eine Apposition (S. § 333s) zum Gesamtbegriff „Fleisch auf dem Felde" ist, sodass in Ex 22 30b nicht „die Bildung langer Wortketten zum Ausdruck einer einzigen zusammengesetzten Vorstellung" (P. Vetter, Die Metrik etc. 1897 21) sich zeigt. Attributiv steht ferner לְדַשְּׁנוֹ Ex 27 3a 19a und מאשי in „dies ist der Anteil ... von den Feuerspeisen Jahwes" Lv 7 35a. Andere solche kurze Attributivsätze zeigen sich in folgenden Stellen und Wortreihen: Lv 7 36b 21 17b α; „die Sünde ihrer Väter durch ihre Untreue" (במעלם Lv 26 40); „aller Zehnte des Landes von (מן) der Aussaat etc." 27 30; „Allerheiligstes vom Feuer" (Onq. מוֹתַר מִן אִישָּׁתָא) Nm 18 9; 25 18b β

30 17 b β Dt 17 8. Attributiv ist aber nicht הַחוּצָה 25 5 a, wie die Schule Schammai's (cf. A. Berliner 36) meinte, sodass der Sinn wäre „es darf nicht die aussenstehende d. h. die ausserhalb der Verwandtschaft stehende Frau einem fremden Manne sein". Vielmehr fasste die Schule Hillel's richtig dieses החוצה Dt 25 5 a im adverbialen Sinne von לַחוּץ. — Solche kurze Attributivsätze zeigen sich ferner in „das Gebiet von etc." (Jos 13 16 a), „der Priester von etc." (Jos 21 4 b), dann zwar nicht in „zum Kriege gegen Israel etc." (1 S 7 10 a 2 S 21 20 s. u. 219 17 bei Jes 7 1), aber wieder in „ein Mann von dort" (מִשָּׁם 1 S 10 12) und in קִנְאָתִי ליהוה „mein Eifer für Jahwe" (2 K 10 16 a).

Analog ist „ihre Sünde gleich Sodom" (Jes 3 9 a), d. h. *die* gleich *der* Sodom*s* *ist* (s. o. 206 18). Ebendieselbe Brachylogie beobachtet man in המסלת בארנן (Mêšaʿ-Inschrift 26): „die Strasse am Arnon". — Allerdings eine etwas fragliche Sondergruppe wird von folgenden Fällen gebildet: „Gesang betreffs etc." Jes 5 1 a; „zum Kriege gegen es" 7 1 a Hos 10 10 b s. o. 219 8 f. 1 S 7 10 a und weiter הֵפֶךְ מִן Hes 16 34 sowie שֵׁמַע ל Hos 7 12 b. Der Charakter des *nomen verbi* blickt wohl noch durch, obgleich תְּהִלָּה ל Ps 40 4, תפלה ל 42 9 und שִׁיר ל 1 Ch 25 7 auch ein ל als Vertreter eines Genetivus obiecti enthalten können, oder ל samt seinem Komplement einen Attributivsatz vertreten kann. Zu dieser Gruppe könnte auch אֱמֶת בּ Jes 16 5 gehören (vgl. aber S. § 336 d!). Jedenfalls steht ihr הַחֹסוֹת וגו׳ 30 3 b nahe, und ihr dürfte auch נִקְמָתְךָ מהם (Jr 11 20 b 20 12 b †) angehören, denn „sich rächen an (מִן)" findet sich in 1 S 14 24 24 13 Jes 1 24 Jr 15 15 46 10; Esr 7 9 a. Hierher gehört wohl auch למבוא וג׳ Hes 44 4 b: auf den Eingang (s. o. 65 34) bei allen Ausgängen etc. — Aber wirklich attributiv ist לפני וג׳ Jes 17 13 b (S. § 388 e, cf. Jr 50 8 b Dn 2 35 Ps 18 43 a); בְּצִיּוֹן in „gleich Wasserläufen in dürrer Gegend" Jes 32 2. Über מִדְּלִי 40 15 a cf. S. § 278 c! — Ferner bei בְּמֹעֵצוֹת ב׳ Jr 7 24 ist entweder ב oder das ganze folgende בִּשְׁרִרוּת aus 11 8 13 10 23 17 eingeschaltet. Aber vgl. weiter „ihren Plan gegen mich zum Tode" Jr 18 23 (cf. מִיַּד וג׳ 31 11 b: „von der Hand eines Stärkeren als er"); לפני 50 8 b; — „seine Städte nach und am Ende des Grenzgebietes" Hes 25 9. Die Begründung siehe in S. § 406 r! Zu מִקָּצֵהוּ cf. מִקֶּדֶם Gn 2 8 etc. und מִקְצָה selbst in Hes 48 1 b. Dieselbe Knappheit liegt in „an der Seite nach aussen zu" (Hes 40 40 a) und in בְּבָמוֹתָם (43 7 b; S. 330 l!): „auf und in

ihren Hügeln", sodass es sich zugleich auf die Höhen des vorher erwähnten Götzenkultes (בחזנותם) und auf die Grabhügel bezieht (cf. במֹתיו Jes 53 9 a; The Exiles' Book 1899 31 f. und Sir 21 8 b). Der Pleonasmus „Leichname bei ihrem Tode" (בְּמוֹתם) lässt sich nach meiner Empfindung nicht, wie Bertholet im KHC z. St. meint, mit פְּגָרִים מֵתִים (2 K 19 35 || Jes 37 36) koordinieren, denn die letztere Ausdrucksweise sollte das Unglaubliche jenes grausigen Schauspiels malen. — Sehr leicht entstand ferner שַׁעַר צָפוֹנָה „Thor nach Norden" (Hes 46 9 a 47 2 †: die beiden einzigen Fälle bei שׁער!); aber auffallender ist „die heiligen Hallen für die Priester" (46 19 a). — Auch יַעַר וג׳ Mi 7 14 a gesellt sich zu dieser Reihe.

Weitere Fälle dieser **b r a c h y l o g i s c h e n A t t r i b u t i v s ä t z e** finden sich in folgenden Ausdrücken: „meine Demütigung von Seiten meiner Hasser" Ps 9 14; „Mensch von der Erde" 10 18; בלא וג׳ 17 1 b; מֵחֶלֶד etc. 17 14; „Feuer aus seinem Munde" (Ps 18 9 a || 2 S 22 9); 18 43 a s. o. 219 29 bei Jes 17 13 b. Besonders auffallend ist עזרת מצר 60 13, weil es auch überdies noch prägnant statt „Hilfe, *die* (*uns*) *erlöst* aus Bedrängnis" steht. Ferner gehört hierher „Gott in Ṣijjon" (65 2 a), denn dass Jahwe nur in Ṣijjon Lob zu Teil werden solle (Duhm, KHC 1899), ist kein zu erwartender Gedanke. Andere Beispiele sind ימים מִקֶּדֶם 77 6 a, כעסך עמני 85 5 b und מֵרֶחֶם 110 3 b (s. o. 136 1 ff.). Denn die Wortverknüpfung „auf heiligen Bergen (die = wie sie) aus dem Mutterschoss der Morgenröte (hervortauchen)" ist wahrscheinlich die einzig richtige.

Andere Glieder dieser Reihe sind מִעַט ב etc. Pv 15 16 a 16 8 a 21 15 a (*δόσις λάθριος*, ܕܡܛܘܫܝܐ) b; בקיץ וג׳ 26 1; דֶּרֶךְ עִמְּדִי Hi 23 10 a 31 28 b; „wegen Einwänden wie Nichtswürdigen" (34 36) d. h. die denen (s. o. 206 28) von Nichtswürdigen gleichen", wo übrigens כ (*ὥσπερ*), das in Handschriften mehrmals mit ב wechselt (Hos 10 15 b Ps 37 20 b), durchaus den Vorzug verdient, wie כחרבוני in Ps 32 4 b (Trg.: הֵיךְ!) im Sinne von „wie in (cf. S. § 319 g) etc." gemeint war. Weiter reihen sich folgende Ausdrücke an: „Könige auf dem Thron" Hi 36 7; „meine Stute am Wagen" HL 1 9, wo ***sûsāthî*** weder mit dem zur Ergänzung geneigten רַבָּתִי (Budde, ZDPV 1895 94) zu koordinieren, noch der Status constructus pluralis ***sûsôthê*** oder ***sûsôth*** (Budde, KHC; Siegfried, HC) als Original vorauszusetzen ist. Hatte denn Pharao lauter Stuten an seinen Wagen, oder war es natürlich, Sulamith mit einem Stuten**p a a r** (***sûsôthê***) zu vergleichen? Übrigens

siehe meine Vermutung über *rikhbî* in S. § 277 g, und weshalb hätte nicht Salomos Prachtwagen als ägyptischer Importartikel charakterisiert — und ironisiert — werden können? Im HL steht ebenso brachylogisch בְּכְרָמַי 1 14 b. und מִבַּעַד וג' 4 1 a. Dazu gesellt sich מבית וג' Ru 1 2 a. Ferner die Fassung „Worte von Weisen in Gelassenheit (gesprochen) werden mehr gehört" entspricht dem parallelen Ausdruck „Geschrei" (Qh 9 17). Zweifellos ist diese Brachylogie wieder in „ein Gericht über jegliches Verborgene" (Qh 12 14) und in andern Ausdrücken: Est 1 15 b 4 5 a 7 9 a (cf. 1 10 b); Neh 9 9 a 13 31 a.

Eine **b e s o n d e r s a u f f a l l e n d e B r a c h y l o g i e** zeigt sich darin, dass man die Ausdrucksweise „entsprechend der (*guten*) Wirksamkeit seines Gottes über ihm" (Esr 7 6 *9* 28 8 *18* Neh 2 *8*) anstatt der volleren Form „die (als *gute*) über ihm waltete" (Neh 2 18) wählte. Überhaupt hat mir die Lektüre von Esra-Nehemia-Chronika den Eindruck erweckt, dass die gedrungene Art der Attribuierung in diesen drei Schriften besonders stark auftrete. Denn man findet in ihnen folgende Beispiele auffallend gedrungener Attribuierungen: „das Wort Jahwes aus dem Munde Jeremias" Esr 1 1 a || בפי 2 Ch 36 22; „gemäss der Ermächtigung etc. bestreffs ihrer" Esr 3 7 b; „Feind auf dem Wege" 8 22; vgl. die brachylogische Apposition רחום וג', [illegible] Neh 3 17 a; „dies sind die Geschlechter לאבתיהם d. h. wie sie zusammenhängen mit ihren Stammvätern" u. ä. 1 Ch 6 4 47 a etc. 7 9 a α 40 9 9 26 31 a β; „ihre Brüder zu ihrer Linken" u. ä. 6 29 39 b 9 25 a. Als Attribut ist doch auch בְּיָבֵשׁ 10 12 b gemeint. Weitere Fälle finden sich in 11 22 a 26 b 31 a 32 a 12 7 b. בַּקֶּשֶׁת 12 2 ist wahrscheinlich eine sekundäre Erläuterung. Andere Beispiele trifft man in 15 20 b (?) 22 a, doch auch in 18 3 a, sicher wieder in עִמּוֹ 21 20 a, לָרֹב 22 3 a b 4 b, מזרחה 26 14 a, לכל־עבודת 28 21 a; מזהב 29 4 a, wo also nicht „und zwar" (KÜ) gemeint ist; לרב *21* b; 2 Ch 1 9 a *9 1* a *9* a 11 3 b *12 14* b 20 37 a 24 1 b 26 3 b 30 12 b *13* b *24* b *32* 5 b *29* a 33 18 a; ביד משה 34 14 b; על־המקום etc. 27 35 6 b (doch auch „Karkemiš am Phrath" 20 a) 22 a; הנביא מפי 36 12 b; „der Überbleibsel vom Schwert" 20 a; „das Wort Jahwes durch den Mund" 21 a 22 a.

Dieselbe Gedrungenheit der Ausdrucksweise tritt stark im Biblisch-**A r a m ä i s c h e n** hervor (Marti, Gram. der bibl.-aram. Sprache 1896, § 114 a). Denn man findet z. B. „wie Spreu *die* von Sommer-

tennen *fliegt*" Dn 2 35 (cf. Jes 17 13 b); „Kraut, wie Rinder *es verzehren*" 4 29 a; תְּחוֹת וג׳ 7 27 a; עֲלֵיהוֹן Esr 5 1 a, während עָלַי Jr 15 16 b durch נִקְרָא ergänzt ist; „zu Brandopfern für etc." Esr 6 9. Ferner in der Mišna liest man z. B. „der Auszug aus Ägypten in den Nächten" (Berakhôth 1 5), „bei seinem Eingang zum Lehrhaus" (4 2).

Brachylogie betreffs vermittelnder Vorgänge.

η) Brachylogie hinsichtlich natürlicher Durchgangspunkte oder selbstverständlicher Konsequenzen.

In Gn 2 6 wird erzählt „und ein Nebel stieg auf von der Erde und tränkte die Erdoberfläche". Also das Sinken des Nebels ist als selbstverständlicher Zwischenvorgang behandelt. Ferner Gn 15 8 f. heisst „woran soll ich erkennen? Da sprach er: Nimm doch etc.!" Also die Zwischenaussage „d a r a n sollst du erkennen" ist als überflüssig betrachtet. — Vgl. das bei Fleischer 1 800 zitierte a r a b i s c h e Satzpaar „Wenn du mir heute Ehre erweisest, so habe ich dir gestern das Gleiche gethan". Da ist der Zwischengedanke „so ist das nicht mehr, als recht und billig" in einem „Enthymem", wie Fleischer sagt, als selbstverständlich betrachtet. — Sodann נִחַשְׁתִּי וג׳ Gn 30 27 b meint „ich habe meine Zeichen beobachtet und — habe dabei bemerkt, dass — mich segnete etc." Ferner in 1 S 21 4 a ist Achimelechs Antwort als selbstverständlich übersprungen. Weiterhin והיה וג׳ 1 K 1 21 will andeuten: und es würde geschehen — bei jetziger Sachlage d. h. falls du meinen Sohn nicht bestimmt als Nachfolger bezeichnen würdest —: sowie der König stürbe, so würde etc. (cf. S. § 367 γ). Auch in Ps 1 6 a hat der Dichter eine Folge und in 6 b eine Voraussetzung als selbstverständliche Momente übergangen.

Darauf gestützt, mache ich einen Versuch zur Aufhellung von Dt 33 21 b. Vielleicht soll dies besagen: Und es kamen Volkshäupter (Anspielung auf Jos 22 13 ff.) — und fanden: er (der Stamm Gad) hat ausgeführt etc.

Allerdings in Gn 18 3 b möchte ich (cf. S. § 355 w 390 a) nicht eine „in der hebräischen Sprache übliche Subintelligierungsweise" (Saadja nach Wolff, ZATW 4 229) finden. Vielleicht aber ist bei diesen Worten auch zunächst an die folgende Erscheinung gedacht. Nämlich die ausdrückliche Charakterisierung eines Satzes als einer p e r m i s s i o (ἐπιτροπή) wird leicht für selbstverständlich gehalten. Denn z. B. wird in Ri 10 *14*, was als *ironisch* gemeint in *Kursiv*druck gegeben ist, eine Zwischenbemerkung, wie „meinetwegen mögt ihr dies immerhin thun" o. ä. übergangen. Der gleiche Fall liegt in folgenden Stellen vor: 1 K 22 *15* b

Jes 29 *1* b Hes 20 *39* a Am 4 *4* f. Pv 6 *32* b β Kl 4 *21* a Qh 11 9 Mt 23 *32* 26 45 a Jh 2 19 b 13 27 ex. Apok 22 11. Ebenso ist bei einer concessio (συγχώρησις) die Bemerkung „ich gestehe dies zu" als latent behandelt in Rm 11 20 a 1 Kor 4 *8* (*ironisch*) 2 Kor 12 16 a Jak 2 *19* a.

Brachylogie betreffs natürlicher Voraussetzungen.

Die Annahme verschwiegener Bedingungssätze hat betreffs Gn 20 8 Ri 10 18 2 K 20 1 Jon 3 4 Mt 7 2 Jak 3 4, in Bezug worauf Dathe 1 1858 diese Annahme machte, keinen Grund. Aber diese Annahme besitzt in der von Dathe nicht erwähnten Stelle Nm 12 14 eine ideelle Basis. Denn dort soll folgendes gesagt sein „und (S. § 360 b: restringierende Fortsetzung von 13 b) hätte (S. § 390 r: uneingeführter Bedingungssatz) auch nur ihr Vater ihr ins Gesicht gespuckt, würde sie da nicht sieben Tage beschämt sein? *Wie vielmehr* (s. o. 162 29) soll sie, *wenn sie Gott verlässt und dieser sie mit Aussatz bestrafen musste*, eingeschlossen werden". Alle *kursiv* gedruckten Worte sind, weil sie sich aus dem Sachverhalt von selbst ergaben, *übersprungen*, und für sie ist nur die peremptorische Sentenz „sie soll eingeschlossen werden" gesetzt worden. — Auch die konditionale Einführung von möglichen Einwänden ist infolge lebhafter Gedankenbewegung z. B. in folgenden Wortreihen übergangen: Ṣijjon sprach „Jahwe hat mich verlassen, und der Herr hat mich vergessen". (Wenn nun Ṣijjon etwa denkt, dass auch eine Mutter ihres Kindes vergessen könne, so bekenne ich:) „Vergisst ein Weib ihres Kindleins etc.?" Jes 49 15 f. Solche προκατάληψις oder anticipatio zeigt sich auch in Mt 3 9 Rm 3 3 31 etc. 9 6 b. Auch πιστὸς δέ κτλ. 1 Kor 10 13 würde nach meiner Ansicht vollständiger so lauten: aber wenn ihr auch von übermenschlicher Seite her versucht werden solltet, so ist Gott getreu etc.

Brachylogie betreffs naheliegender Konsequenzen.

Wenn zwei Bedingungssätze auf einander folgen, konnte der Nachsatz des einen in Gedanken übersprungen werden, weil er aus dem kontradiktorischen Gegensatz beider Bedingungssätze und aus dem Nachsatz des zweiten oder ersten von ihnen sich von selbst verstand. So ist es zunächst in den Worten „Wenn du ihnen ihre Verfehlung vergeben wirst —, wenn aber nicht, so lösche doch mich aus etc.!" Ex 32 32. Schon der Samaritaner ergänzte den ersten Nachsatz durch נשא, die LXX durch ἄφες, Raši durch „so ist es gut, und dann sage ich nicht: lösche mich aus!" Übrigens kann der אִם-Satz von 32 a wegen des folgenden וְאִם־אַיִן und dessen Parallelen nicht als ein Wunschsatz aufgefasst werden.

— Die gleiche Brachylogie zeigt sich beim zweiten Bedingungssatze in Nm 5 20. Sie liegt sodann zwar nicht beim ersten Bedingungssatze von Ri 9 16ff. vor, wie Ew. § 355c meinte; denn da steht der Nachsatz des ersten Bedingungssatzes in 'שְׂמְחוּ וגו 19b (cf. *καλῶς ποιεῖτε* Jak 2 8). Aber jene Übergehung der Apodosis zeigt sich wieder in 1 S 12 14f. und findet sich ebenso im aramäischen Dn 3 15a (Kautzsch, Gram. des Biblisch-Aramäischen § 106) sowie im Arabischen (Fleischer 1 756). Storr 419 zitierte richtig noch Lk 13 9.

Auch bei einzeln stehenden Bedingungssätzen konnte in gedrungener Darstellungsweise eine aus dem Zusammenhange selbstverständliche Folgerung unausgesprochen bleiben. Dies zeigt sich in Gn 38 17b 50 15 Ex 4 1, wo also das Fehlen des Nachsatzes doch kein sicherer Beweis gegen die konditionale Funktion des dortigen וְהֵן (S. § 390g) ist; Ri 16 13b (gegenüber 7b 11b); 1 S 14 30, wozu man S. § 415m vergleiche; 21 5b; 26 10 (S. § 391n); 2 K 20 19 (S. § 351i 355x); Ps 27 3, während 'הַיּוֹם אִם וגו Ps 95 7c nicht hierher gehört. Denn erstens ist es ein Optativsatz (S. § 355x)[1]), weil die konditionale Fassung sich sachlich weniger empfiehlt, da die Zugehörigkeit Israels zu Jahwe nicht vom menschlichen Gehorsam abhängt (cf. Hes 2 5a 7a etc.), und zweitens würde es ein Konditionalsatz zum Vorhergehenden sein. — Wieder ähnlich jenen vorhergehenden Stellen ist aber Pv 30 4 ex., indem die vielen drängenden Fragen unwillkürlich die Forderung „antworte!“ in sich schlossen. Endlich ist ein Nachsatz unausgesprochen in 1 Ch 4 10a und in 'אַךְ אִם וגו Sir 37 16f. (‖ ܥܡ ܐܢܫܐ 37 12f.), vgl. G. Margoliouth, JQR 1899 20, note 4: „The mental apodosis to verses 16 and 17 is, 'with such a one keep counsel'“. — *Εἰ ἔγνως κτλ.* Lk 19 42 2 Pt 2 4 Rm 9 22f. Ähnlich ist auch Mt 6 25b 8 9 Mk 11 32a. — Verwandt ist das „Enthymem“, das Fleischer 1 784 aus Qor'ân 22 5 anführt: „Wenn ihr in Ungewissheit wegen der Auferstehung seid, — nun ich habe

---

[1]) Vgl. dazu noch aus dem Arabischen die Worte „„wenn es dem Fürsten gut dünkt“ — elliptischer Gebrauch eines konditionalen oder [cf. S. § 390y] hypothetischen Vordersatzes mit إِنْ [Gn 23 13 Ps 81 9 95 7 139 19 etc. in S. § 355x] oder لَوْ, als höflicher Ausdruck eines Vorschlages, einer Bitte, eines Rates, einer Aufforderung, wie auch die Türken ihren Modus conditionalis so gebrauchen“ (Fleischer 2 323).

euch ja geschaffen" d. h. so zieht daraus, dass wir euch geschaffen haben, den Schluss, dass wir euch auch vom Tode erwecken können. — Übrigens ganz analog ist „Wenn ich ansehe deinen Himmel etc., — *so drängt sich mir die Frage auf die Lippen* —: Was ist der Mensch etc.?" Ps 8 4 f.

Zu den Erscheinungen des Ἀνανταπόδοτον gehören übrigens auch alle die Schwursätze, bei denen die Selbstbedrohung, die in 1 S 3 17 etc. (S. § 391 i) und so auch im Arabischen (Goldziher, Zur arab. Phil. 1 40) steht, als selbstverständlich angesehen ist. Der aus dieser gesetzten oder hinzugedachten Selbstbedrohung erklärliche Gebrauch des אם לא und אם (Gn 14 23 21 23 etc. 1 S 3 14 etc. Jes 14 24 62 8 Hes 34 8 a etc. Ps 89 36 etc.) findet sich übrigens auch im arabischen إلّا „wenn nicht ... (so)", wie Nöldeke (Zur Gram. etc. § 55, pag. 66, Anm. 6) hervorhebt. Vgl. bei ihm noch im Nachtrag (pag. 114) „ich beschwöre euch, wenn ihr weggeht, so ... = nicht wegzugehen". Auch § 67, pag. 89, Anm. 1 über das „im Qor'ân häufige negative إِنْ" ist zu beachten.

Schon in den drei zuletzt erwähnten Gruppen von Fällen kann eine Aposiopese gefunden werden, soweit dieser Ausdruck überhaupt dem Wesen der aus dem Drange der Gedankenbewegung geborenen Brachylogie entspricht. Aber man benennt hauptsächlich solche Fälle von fortstürmender Redeweise mit dem Ausdruck Aposiopese, in denen ein und derselbe Satz unvollendet gelassen, und die Fortsetzung schon im Anfang hinreichend angedeutet ist. Deshalb gehört hierher zunächst die Wortreihe „und nun — dass er nicht seine Hand ausstrecke!" — nämlich ist eine Massregel zu treffen oder ähnlich (Gn 3 22). Über 2 S 5 8 siehe gleich nachher! Aber הֲדַם וג' 2 S 23 17 gehört wirklich hierher, denn es meint „das Blut der Männer" — nämlich sollte ich gleichsam trinken? So sind die Worte schon in der Parallelstelle 1 Ch 11 19 durch אֶשְׁתֶּה „soll ich trinken" ergänzt! — Wiederum die Fragen עַד־מָתַי „bis wie lange?" (Jes 6 11 Jr 23 26 Hab 2 6 Ps 6 4 90 13 †) gehören kaum hierher, da sie sich fast ebenso aus dem nächsten Kontext ergänzen, wie in 94 3 a.

Hierher gehört im Arabischen الاكتفاء („eigentlich *das Sichbegnügen*, nämlich mit einem Teile des zu Sagenden"). Mehren 132 giebt das Beispiel „Ich werde nicht umkehren, nicht ablassen und

nicht zurückschrecken, so lange ich in den Banden des Lebens verbleibe, und auch nicht wenn . . . (ich sterben muss)“. Dieselbe „rhetorische Figur الاكتفاء“ findet Fleischer 2 294 in den Worten „oder ein verstohlener Blick mit: Vielleicht —“, d. h. „der zu verstehen giebt: Vielleicht beglücke ich dich wieder mit meiner Liebe“.

In לָמָּה זֶּה אנכי Gn 25 22 ist nicht mit P. v. Bohlen (Genesis erklärt 1835) eine „Aposiopese“ zu sehen, die durch „schwanger“ zu ergänzen wäre. Vielmehr schliesst das למה ebenso das Prädikat des Seins in sich, wie das vorausgehende כֵּן (cf. 32 b 27 46 ex.). Auch die Worte „Ins Herz der Feinde des Königs!“ Ps 45 6 c wollen nicht ein abgebrochener Satz sein, sondern sie ergänzen sich aus 6 a hinsichtlich ihres Subjektes (חִצֶּיךָ „deine Pfeile“), und der Umstand „ins Herz“ involviert das bei „Pfeil“ selbstverständliche Prädikat, wie bei anderen Sätzen (s. o. 189 24).

Übrigens Adrianos § 128 führte als solche Worte des AT, die *κατὰ ἀποσιώπησιν* gesprochen seien, nur „*καὶ ἔσται Ἱερουσαλὴμ ἁγία, καὶ ἀλλογενὴς* [sic] *οὐ διελεύσεται δι' αὐτῆς*“ (Jo 4 17 b) an. Denn da stelle die Schrift eine *ἀνακαίνωσιν* in Aussicht, habe aber die Unterscheidung „*εἰ μή που παρανομήσειαν*“ verschwiegen (*ἀπεσιώπησεν*).

Hitzig bemerkte in „Begriff der Kritik“ 150 sehr besonnen: „Man muss sich hüten, da, wo die Sprache eine Aposiopese, wie 2 S 23 17, vgl. 1 Mos 50 15 Ps 27 13, oder eine Ellipse zulässt, eine Lücke des Textes zu wittern“. Er erwähnt dabei nicht 2 S 5 8 a, aber in der That wird darin mehr, als eine Aposiopese gefunden werden müssen. Denn wenn man auch aus מַכֵּה als selbstverständliches Verb zu „und die Lahmen etc.“ das Prädikat „erschlägt“ herausnehmen könnte, so würde doch noch die Vollendung des Satzes „jeder der etc.“ fehlen, und die Ergänzung, die in 1 Ch 11 6 a steht, kann nicht dem Kontext entnommen werden. In 2 S 5 8 a wird also eine „Lücke“ zu statuieren sein, und auch z. B. hinter אִם שׁמ׳ע וג׳ Sach 6 15 b ist ja eine lacuna im Texte.

In 1 K 14 15 allerdings galt die Konsequenz des Schlagens, die durch den Satz „sodass es hin- und herwankt“ hätte ausgedrückt werden können, teils als halb selbstverständlich und teils als im folgenden ינוד angedeutet. Ebenso ergab sich hinter פֶּן Pv 24 18 b die Konsequenz „und du gegenüber dem, der nunmehr von Gott begünstigt würde, im Nachteil seiest“ von selbst. Die Ergänzung von „auf dich“ (Levi ben Geršom: וישיבהו עליך; Wildeboer, KHC)

ist nicht ganz begründet. — Von einem Defekt (Dathe 1 637) kann auch bei Jh 1 18 nicht die Rede sein, denn das *εἶναι εἰς τὸν κόλπον* schloss das *ὁρᾶν* als eine selbstverständliche Konsequenz in sich. In ebenso energischem Gedankengang ist bei *ἥμαρτον κτλ.* Jh 9 3a der Folgesatz „sodass er deshalb blind geboren worden wäre“ als von selbst deutlich behandelt. Ohne Not ferner ergänzt die Pešîṭâ in 1 Jh 2 19 hinter ܐܠܐ (= ἀλλ’) die beiden Worte ܢܦܩܘ ܡܢܢ = exibant ex nobis.

Wirft man auf die Stilerscheinungen, die im letzten Abschnitt (pag. 178—227) hinsichtlich der Andeutung des Subjektes, des Prädikates etc. besprochen worden sind, noch einen zusammenfassenden Blick, so konstituieren sie die Art des Sprachstiles, die alles, was nach dem allgemein menschlichen Sprachgebrauch oder gemäss dem Genius der betreffenden Sprache und nach dem Kontext der betreffenden Aussage sich von selbst ergänzt, auch wirklich als selbstverständlich behandelt und als nur latent betrachtet. Schon Dunasch ben Labraṭ sprach daher nach W. Bacher (ZDMG 1895 59) nicht mit Unrecht von كلمة مظمرة (*kalimatun muẓmaratun* von اظمر, post tergum reiiciens non curavit rem), מלה צפונה „verborgenem Wort“, und wesentlich richtig fand auch Nöldeke (Mandäische Gram. § 317) in den hier besprochenen Erscheinungen „die Nichtsetzung von solchen Worten oder Satzteilen, die logisch eigentlich nötig wären, aber als selbstverständlich keines besonderen Ausdruckes bedürfen“.

Psychologischer Quellpunkt der Brachylogie.

Betrachtet man die im letzten Abschnitt vorgeführten stilistischen Phänomene nun aber endlich nach ihrem psychologischen Ursprung, so stammen sie aus dem natürlichen Trieb jedes kraftvoll vorwärts strebenden Geisteslebens, nur soviel Darstellungsmittel zu verwenden, als zur deutlichen Ausprägung der Gedanken nötig sind. Diese stilistischen Erscheinungen sind daher ein Zeichen hochgradiger Lebendigkeit der Darstellung und werden deshalb richtig als Anzeichen der Gedrungenheit des Stiles oder Gedrängtheit der Darstellungsweise aufgefasst. Diese natürliche und erstrebenswerte Eigenschaft des Sprachstiles könnte mit Paul (Principien etc., Kap. XVI) und Reichel (Sprachpsychologische Studien 1897 131 ff.) auch als „Sparsamkeit im Ausdruck“ bezeichnet werden, da Sparsamkeit eine Tugend ist. Aber jene Beschaffenheit des Sprachstiles „Knappheit“ zu nennen, entspricht schon nicht ganz dem Werden und Wesen

der in Rede stehenden Stilerscheinungen, weil der Ausdruck „Knappheit“ schon fast eine Bemängelung der betreffenden Stilart in sich schliesst. Noch weniger kommt das psychologische Entstehen der betreffenden Erscheinungen zu seinem Rechte, wenn man in ihnen ein „Defizit“ (חסרון bei Abulwalid, Riqma, Kap. 25), oder eine „Weglassung“ (ἔλλειψις, Ellipse)[1] sieht, die übrigens, im Unterschied von der Aposiopese (s. o. 225 22), eine Weglassung „in der Mitte“ (Gerber 1 415) des Satzes bezeichnet. Es ist richtiger, wenn die in Rede stehenden Stilerscheinungen als Äusserungen der Energie des Geisteslebens betrachtet werden, als wenn man in ihnen Symptome von Erkrankung des Sprachlebens oder von Nachlässigkeit des betreffenden Autors findet.

b) Die Bewegtheit der Darstellung.

Die Bewegtheit der Darstellung.

Mit dem Ausdruck „Bewegtheit“ kann vielleicht am richtigsten die Beschaffenheit des Sprachstiles bezeichnet werden, nach der eine sprachliche Darstellung sich von starrer Einförmigkeit frei zu halten und ihren Gliedern jene Tendenz zur Bewegung einzuhauchen weiss, die an den Figuren eines Gemäldes den Betrachter so überaus wohlthuend berührt. Wenigstens habe ich keinen Ausdruck finden können, der die Lebensfülle eines stilistischen Produktes, die ich soeben zu charakterisieren suchte, besser bezeichnen könnte, als das Wort „Bewegtheit“. Oder ruft dieses Wort uns nicht das Bild des Meeres vor die Seele, welches dem Windeshauche im Wellengekräusel antwortet und dem Sonnenstrahl im Farbenspiel entgegenlächelt?

Wechsel der Satzlänge.

Diese Bewegtheit der Produkte des Sprachstiles tritt uns zunächst aus dem Wechsel der sogenannten Satzklänge (S. § 351) entgegen, der die Monotonie von Behauptungssätzen durch die Einflechtung von Fragen und Ausrufen zu vermeiden weiss.

Solche Gewandtheit des Schriftstellerns trifft man schon in der erzählenden Prosa des AT. Denn es lässt sich nicht verkennen, dass der Jahwist im Pentateuch sich vor anderen Erzählern dadurch auszeichnet, dass er die Behauptungssätze häufig mit Fragen oder Ausrufen abwechseln lässt und durch Einstreuung der Interjektionen „siehe!“ (הִנֵּה) und „bitte“ (נָא) die Aufmerksamkeit des Lesers

[1]) Vgl. تجريد (*taǵrîdun*, detractio) bei Fleischer 2 172 und 3 552: „Abstreifung“.

immer von neuem anzuregen bestrebt ist. Man sehe Gn 3 1 13 22 f. 4 7 9 11 14, und vergleicht man auch sogar Kap. 18 mit Kap. 23, so bleibt doch ein Unterschied im Grade solcher Bewegtheit der Darstellung unverkennbar. Spiegelt sich in der Häufung des נָא 18 3 f. 30–32, in der Einflechtung der monologischen Frage 17 b und in dem affektvoll protestierenden „fern sei es!" 25 a b nicht eine hohe Bewegtheit der Seele wieder?

Eine Sondergruppe bilden die Fälle, wo hinter dem einführenden ויהי „da geschah es" und והיה „da wirds geschehen" der überraschende Charakter des Eintrittes einer Folge durch den Ausruf „und siehe!" angezeigt wird: Gn 15 17 24 15 a 29 25 38 27 29 42 35 1 S 13 10 a 25 20 2 S 1 2 13 36 15 32 1 K 18 7 2 K 2 11 3 20 (cf. 6 25) 8 5 13 21 Hes 37 7 Dn 8 15 (vgl. meine „Syntaktischen Exkurse zum AT" in ZATW 1899 268 276).

Solche Einstreuung von Fragen oder *Ausrufen* — letztere in den *kursiv* gedruckten Stellen — beobachtet man z. B. in folgenden Stellen: 2 S 23 5 a b ex. Jes 1 *21* 3 *11* a *12* a 5 *8* ff. 8 *16* a 10 15 28 28 a α („Wird Getreide zermalmt?") Jr 2 11 14 17 f. 23 24 a 28 f. 31 *α* b *33* a 36, wahrscheinlich auch z. B. in 6 *2* a 13 *27* a; Hos 4 *6* a *17* b Mi 1 5 b Sir 13 2. Über rhetorische Fragen, die Behauptungssätze vertreten, siehe weiter in S. § 351 i 352 α und noch z. B. Ps 64 6 b (מי יראה לְמִי) Sir 13 2 c 17 a 14 5 a 15 16 17 b d 20 b 22 b 32 4 b c 35 15 36 8 b 38 5 a 21 b. Ferner über Fragen, die anstatt eines Bedingungssatzes gebraucht sind, vergleiche man schon in S. § 390 p und z. B. noch Hi 3 13 7 21 13 19 Sir 7 22–24 26 13 9 a. Sodann Frage an Stelle eines Kausalsatzes findet man in Ru 2 9 a und Neh 6 3 b („Warum soll etc. = denn nicht etc."). Fernerhin anstatt verneinter Konsekutivsätze liest man Fragesätze in Qh 7 16 b 17 b 24 b 2 Ch 32 4 b Sir 12 12 b d 30 12 c. Endlich Fragen, welche den Nachsatz vertreten, findet man in Jes 8 19 b Ps 8 6 44 22 a. Übrigens abschliessende Ausrufe, wie sie in Ps 2 12 3 9 erklingen, nennt man epiphonemata.

Duhm bemerkt im KHC zu Ps 25 12 (1899): „Die Frage mit מִי ist nur ein bei den Späteren beliebtes Mittel zur Einführung eines Relativsatzes, cf. Duhm, HC zu Jes 44 10." Nun, alle Stellen, wo מי und מה zur Einführung eines Korrelativsatzes verwendet sind, findet man in S. § 65, nur ist Jes 50 10 schon in § 382 b ausgenommen, worin Laue (Die Ebed-Jahwe-Lieder 1898 9) mit mir zusammenstimmt. Ferner die Stellen, wo מִי זֶה einen Korrelativsatz ersetzt, stehen in S. § 43. Nach der Prüfung dieser zwei Gruppen von Stellen wird sich

jener Satz von Duhm bewähren, wenn sein Ausdruck „beliebtes" im Sinne von „bevorzugtes" gemeint ist.

Wie deutlich ferner prägt sich die Bewegtheit des Stiles speziell in Zwischenfragen und Zwischen*rufen* — an den *kursiv* gedruckten Stellen — aus! Solche trifft man z. B. in Dt 32 15 a β (שָׁמַנְתָּ וג') Jos 22 22 b β Ri 5 9 b 2 K 1 16 (הַמְבַלִי) Jes 23 13 a β („dies ist das Volk etc.!") 48 11 a β 53 1 Hes 16 23 b 33 33 b α Hos 4 6 a 8 5 a α (זנח וג') Am 2 11 b (האף) 5 25 (הזבחים) Hab 2 6 (הלוא) Ps 22 9 (גֹּל) 27 b (יחי לבבכם) 49 15 a β (מות ירעם) 81 16 142 4 a β Hi 14 14 a 42 3 a; cf. Kl 4 14 a und הִגָּיוֹן Ps 9 17 b; Neh 5 19 6 9 b 14 13 14 22 b 29 31 b 1 Ch 9 20 ex. (יהוה עִמּוֹ) Sir 45 25 f. 46 11 d (יהי זכרם לברכה) etc.; Mišna, Aboth 3 1 etc.: הקדוש בָּרוּךְ הוּא.

Manche von den erwähnten Zwischenrufen sind Apostrophierungen, wie שָׁמַנְתָּ וג' Dt 32 15 a β, und letztere Erscheinung findet sich in bemerkenswerter Weise noch z. B. in folgenden Stellen: „O Töchter Israels, weint über Saul!" etc. 2 S 1 24 26; Jes 2 22 (חִדְלוּ וג') 3 10 8 8 b 9 a 9 2* (Anrufung Gottes*) 10 22 30 a b 26 7 b 41 8 Jr 2 10 (עִבְרוּ וג' cf. Am 6 2) 5 10 11 18 b 12 9 b (Apostrophierung von *Tieren*) Hos 6 11 a 8 5 a α Jo 2 22 (*Tiere*) Am 6 2 (עִבְרוּ וג') Mi 5 1 a (ואתה וג') Nah 2 9 (עמדו וג') Ps 2 10 (ועתה וג') 6 9 (סורו וג') 22 27 b (יחי וג') 33 22* 34 4 (גדלו וג') 45 11 (שמעי וג') 68 36 a* 82 8* 103 20 105 15 109 21* 122 2 b 148 10 (*Tiere*) Pv 31 29 b (ואת וג', σὺ δὲ ὑπέρκεισαι!) Kl 2 13 (מה אֲעִידֵךְ וג') Neh 6 9 b*: ועתה חַזֵּק את־יָדָי.

Mit der uneingeführten oratio directa, von der oben 216 36 Beispiele, wie Jes 3 6 14 16 b, gegeben worden sind, ist der unvorbereitet auftretende Monolog verwandt. Dieser zeigt sich z. B. in Ri 5 12, wo עורי וג' hinter 7 b 9 a ganz wohl eine Selbstaufmunterung der Debora sein kann; Jes 10 29 a (גֶּבַע מָלוֹן לָנוּ) 22 13 b (אָכוֹל וג') 51 12* (אנכי וג' ist Rede Gottes*) 52 2 b 3 56 12; 45 24 48 16 b 49 1 ff. 50 4–9 53 1 61 1 63 7; Hos 6 1–3: Monolog = Selbstbekenntnis; Mi 6 6 7 15 siehe sofort (pag. 231 19) beim Dialog; Ps 2 6* 64 7 a β (תמנו וג') 89 4 f. 91 14 95 8 f. 105 15 132 6 f.

Hierbei vergleiche man, was schon Storr 408 mit Recht bemerkte: „Jeremiae familiarissimum est (v. c. 4 9–21 23–26 31 5 3–5 8 14 s. 18 19 init. 20—9 1 9 10 6–16 19 s. 14 7–9 16 19 [„s." war falsch hinzugefügt] 18 18 ss.), divinam orationem interrumpere, *nec* facile (cf. autem 4 10 14 17; 11 1 14 10 15 1) *de interpellatione*

admonere". Auch diese Unterbrechungen bestehen in Monologen teils des Propheten, der dabei mehrmals sein Volk mit vertritt, und teils Israels.

Eine hochgradige Aktualität der Darstellung prägt sich auch in der Stileigentümlichkeit aus, die Adrian § 80 so bespricht: Eine Stimmung (*διάθεσιν*, Gemütszustand, Gesinnung) schildert die Schrift oft vermittelst Reden (*ῥήματα*), wie z. B. es heisst „sie sprachen: wer wird sie sehen?" (Ps 64 8 b), anstatt dass erzählt würde, wie die Betreffenden alles so gethan hätten, oder wie solche Reden sich finden in Ps 14 1 || 53 1 30 7 b 74 8 (נינם יחד) 83 5 13 Jes 14 13 47 10 b Mal 1 6 ex. — Man wird dabei an das Verfahren erinnert, welches der Araber „Einlegung" (Mehren 138) nennt, d. h. Ersetzung der eigenen Darlegung durch ein geflügeltes Wort, und man weiss doch, wie sehr die Kunstwerke der Holzplastik durch „eingelegte" Zierraten an lebendiger Mannigfaltigkeit gewinnen.

Eine sehr temperamentvolle Art der Darstellung zeigt sich darin, dass sie in Dialoge übergeht, wie in Ri 5 28–30 Jes 40 6 a α β b (ואמר וג׳) 49 15 f. (הֲתִשְׁכַּח וג׳) 58 3 f. (לָמָּה צַמְנוּ וג׳) Hos 14 5 (ארפא וג׳) Mi 6 6–8 7 14 f. Mal 1 6 f. 12 f. 2 14 f. 3 13. Ist es nicht als wenn man schon die diskutierende Methode der Gesetzesschule belauschte, deren Stimmengewirr im Talmud an unser Ohr schlägt? Die Mišna beginnt ja gleich mit einer Frage „Von wann an am Abend liest man das *Šemáʿ*?" und mit einer Antwort „Von der Stunde an, wo die Priester sich versammeln, um von ihrer Hebe zu essen".

Eine Vereinigung von Monolog und Dialog zeigt sich in der *ἀποκοίνωσις* (Gerber 2 288) oder „communicatio, quae est quasi cum iis ipsis, apud quos dicas, deliberatio" (Cicero, De oratore 3 53, § 204). Beispiele zeigen sich in folgenden Stellen: „und nun, ihr Bewohner Jerusalems etc., richtet doch etc." Jes 5 3 (cf. 7 a); „Wohin soll ich gehen, um mich dem Einflusse deines Geistes zu entziehen?" Ps 139 7; Lk 11 19 Act 4 19 1 Kor 4 21 10 15 11 13 Gal 3 2 4 21 (Dathe 1 1369).

Aus Monolog (HL 1 2 a 4 a β) und Dialog (1 2 b–4 a etc.) ist fast das ganze Hohelied gewebt, und auch der philosophierende Autor des Ijjobgedichtes hat seine Darstellung dadurch zu beleben gewusst, dass er die einzelnen Wendungen seines Untersuchungsganges

in Selbstgesprächen oder in Wechselrede sich entfalten liess. Vgl. noch über Wechselgesang weiter unten!

Von der „Wechselrede“ (*al-murâga3atu* von راجع, iterum iterumque fecit) giebt Mehren 129f. folgende Probe: „Es sprach zu mir eines Tages Suleimân — (manche Rede aber ist widerwärtig): — „Beschreibe mich und 3Alî, welcher von uns beiden gottesfürchtiger und frömmer ist!“ — „„Wenn ich sage““, erwiederte ich, „„was wirklich an euch ist, so wirst du böse werden““. „Gewiss nicht!“ versetzte er. „„Nur gemach!““ antwortete ich. „Sag mir's immer!“ „„Nun so höre!““ „Beschreibe erst ihn!“ „„Er giebt““ (d. h. er ist freigebig). „Beschreibe nun mich!“ „„Du weigerst““ (d. h. du bist geizig).

Lebensvolle Aktualität des Stiles.

Die Bewegtheit des Sprachstiles zeigt sich ferner in einer lebensvollen Aktualität des Vortrages, die elastisch auf alle momentanen Anregungen zu reagieren vermag, welche am Wege der betreffenden Auseinandersetzung emportauchen. Oder giebt es nicht sprachliche Produkte, in denen der Geist gleichsam Funken schlägt, weil der Darsteller mit feinfühliger Regsamkeit eine überraschende Fülle von Andeutungen auszuprägen versteht? Gewiss, und die hebräische Litteratur scheint mir keineswegs der Spuren solcher spannkräftigen Aktualität zu entbehren. Sie scheinen mir in folgenden vier Arten von Abwechselung der Ausdrucksweise mit schwächerer oder stärkerer Deutlichkeit enthalten zu sein.

Numeruswechsel.

Zunächst ist schon in dem Numeruswechsel, der sich in den häufigen Wechselbeziehungen von Singular und Plural zeigt, eine elastische Beweglichkeit der Seele des Darstellers und sein Streben zu erkennen, alle Seiten und Beziehungen des besprochenen Gegenstandes zum Ausdruck zu bringen.

Unter diesen Gesichtspunkt fällt schon die Erscheinung, dass Kollektivbegriffe bald in Berücksichtigung ihrer Form singularisch und bald mit Rücksicht auf ihre Inhaltsfülle pluralisch behandelt werden. Oder dürfte nicht dies das, wenn auch unbewusst wirkende, Motiv sein, wenn das Volk Israel in Ex 22 20a mit *du*, aber in 20b mit *ihr* angeredet ist? So macht sich aber die Rücksicht einerseits auf den zugleich kollektiven und zugleich individualisierenden Sinn des Singulars und andererseits auf den explizierenden Sinn des Plurals noch vielfach geltend. Man wird dies bei Vergleichung

folgender Stellenreihen erkennen, in denen die *Stellen*, *worin der Plural auftritt*, *immer kursiv gedruckt sind.*

Deutlich individualisierendes „du" (Ex 10 2 a: תספר) geht mit וידעתם *2* b in generalisierendes *ihr* über.

Die ganze Gemeinde und die Ältesten Israels, die in Ex 12 3 21 angeredet sind, werden natürlicherweise zunächst durch den Plural repräsentiert: 12 *5–24* a. Aber in 24 b folgt „als eine Satzung für dich und deine Kinder". Wenn dieser Singular nicht individualisierend sein sollte, so ist er wenigstens warm paränetisch. Er ist auch im Samaritaner, von Onq. und LXX beibehalten, und erst die Pešîṭâ hat den nivellierenden Plural ܠܟܘܢ ܘܠܒܢܝܟܘܢ gesetzt. Mit Ex 12 24 a *b* ist besonders Lv 19 *9* a *α*, *β* b || 23 *22* a *α*, *β* b zu vergleichen. Der Plural von Ex 13 *3* f. sodann bezieht sich auf das angeredete Volk (3 a *α*), aber distribuierender Singular folgt in 5–16.

Das „du" von Ex 20 2 vertritt zunächst das Volk (19 25), obgleich es im weiteren Verlaufe des Dekalogs auch jedes einzelne Glied des Volkes bezeichnete. Das „du" von 20 24 kann individualisierend sein, vielleicht in Assimilierung an den Singular „Altar" und „jeder Ort". Denselben Charakter kann das „du" von 21 2 besitzen. Ferner der einzelne Israelit, dem in 22 20 a die Schonung des einzelnen Fremden empfohlen wird, war nicht selbst ein Fremder in Ägypten gewesen. Wie wohl motiviert war deshalb der Übergang zu *ihr* in *20* b! Sodann der Plural von 22 21 passt sowohl zum vorhergehenden Satze als auch zu dem כל. Dass aber dann (22 22) der individualisierende Singular eintritt, ist in Harmonie mit der Einzahl des Objekts אתו. Ähnlich scheint mir der Wechsel von Singular und *Plural* in 22 22 *23* 24 a *b* 29 *30* 23 1–9 a *b* 10–12 *13* 14–24 *25* 34 11 f. *13* 14–26 begründet zu sein.

Innerhalb des sogenannten Heiligkeitsgesetzes (Lv 17—26), worin Aaron und seine Söhne (17 2) oder die Israeliten etc. (18 2 19 2 20 2 etc.) angeredet sind, dominiert naturgemäss der Plural: 17 *14* etc. Aber er wechselt mit dem Singular in folgender Weise: 18 *2–6* 7, worin das „du" individualisierend ist, -22, *24–30* 19 *2–9 a* b-10 a b *α* *b β*-12 *a* b 13 f. *15 a* b-18 19 *a* b *23–27 a* b *28* 29 *30* f. 32 f. *34 a α* a *β* *b–37* 20 *7* f. 19, wo die Erinnerung an „deine Mutter" individualisierend ist, *22–26* 21 8 a *b* 22 *19–22* 23 *24* f. 23 *3–22 a* b *24* ff. 24 *3* [der Sing. 7 f. bezieht sich auf Mose] *22* 25 *2* 3–5 6 *a α* a *β*-7 (detaillierend) -9 a (das individualisierende „du" ist beibehalten) *9 b–13* 14 a (detaillierend)

b 15 f. (individualisierend) *17–24* 25 35–37 *38* 39–44 a, worauf wieder ein besonders deutlich generalisierender Plural in den Worten „von den Nationen, die rings um euch sind" (*44* b) gefunden wird, und endlich der Singular noch in 47 53 und der Plural in 26 *1–39* gewählt ist.

Im Deuteronomium scheint mir dieser Numeruswechsel auf folgende Motive zurückgeführt werden zu können:

Vor allem ist zu bedenken, dass der kollective Begriff „Israel" ebenso vor sich mit dem Singular und hinter sich mit dem Plural konstruiert werden konnte, wie der gleiche lebendige Wechsel bei anderen Kollektivbegriffen (S. § 346 d) beobachtet wird. Auf diese Weise erklärt sich, ganz abgesehen von „sieh . . . *ihr*" (1 8 4 5 11 26, cf. S. § 344 g 348 n), der singularische Imperativ שְׁמַע vor „o Israel" neben dem nachfolgenden *ihr* (4 1 5 1 20 3 †). Ebenderselbe Fall liegt aber in dem Wechsel des Singular „hüte dich!" und des *ihr* etc. 24 8 a *b* 9 a *b* 25 17 a *b*. Wenn ferner mehrmals die Rede mit „du" beginnt, aber mit *ihr* fortgesetzt wird, so muss man sich zunächst an die Erscheinung erinnern, dass auch sonst Kollectiva in ihrer Nähe, unter dem Eindruck ihrer Form, durch den Singular, aber in weiterer Entfernung gemäss ihrem Begriff durch den Plural repräsentiert werden (S. § 346 k l p). Ausserdem aber ist noch Folgendes zu bedenken.

Der dem Singular nachfolgende Plural kann in vielen Fällen einen explizierenden oder einen frequentativen Sinn besitzen sollen. Denn zunächst das Volk, welches in 6 13 mit „du" angeredet ist, kann dann unwillkürlich sich in seine Stämme und Einzelwesen zerlegt haben (6 *14*), weil es viele Arten der Idololatrie an den Grenzen der einzelnen Bezirke Israels gab. Ebenderselbe Fall wiederholt sich in 6 15 *16*. Ebenso können in dem בכם von 7 *4* b die vielen Fälle von Idololatrie berücksichtigt sein, die in den vielen Ehen (7 3) eintreten können. Überdies konnte dahinter והשמידכם מהר beabsichtigt sein, und dann verliert das תעשה des Samaritaners 7 5 a seine letzte Basis. Ferner in 7 7 konnte sich das Pronomen *euer* etc. natürlicherweise dem kollektiven Ausdruck „Menge", der in מרבכם liegt, assimilieren. Frequentativ kann 7 *12* a sein. Vgl. besonders „deine Hand" 7 24 mit „ihr sollt verbrennen" *25* a. Die Könige (24) wurden der ganzen Nation und wesentlich zu derselben Zeit unterworfen, aber die Verbrennung der Götzenbilder (*25* a) konnte erst zu verschiedenen Zeiten in den einzelnen Städten

und Dörfern geschehen. In 8 1 blickt das „ihr sollt beobachten etc.“ auf die künftigen Generationen Israels. Ebenso erklärt sich das תאבדון 19 b. Die verschiedenen Fälle des Widerstandes gegen Jahwe können in באכם וג' 9 7 b berücksichtigt sein, wo das יצאתמ מ' des Samaritaners original sein und das יצאת des MT auf Haplographie von מ beruhen dürfte. Besonders deutlich scheint die Dismembration des Volkes Israel in 10 15 b vorzuliegen, woran sich 16 f. assimilieren konnte. Vielleicht erklärt sich 11 8 b 9 ebenso. In 11 10 beginnt der neue Abschnitt wieder mit dem „du“, durch welches der Singular „Israel“ am natürlichsten vertreten wird. Deshalb ist diesem אתה nicht das אתמ des Samaritaners vorzuziehen. Vielmehr kann das darauffolgende יצאתמ des MT wegen des hinter ihm stehenden משם aus יצאת geworden sein, was Steuernagel im HC 1898 z. St. übersehen hat. Auf die Zukunft des in Generationen sich entfaltenden Volkes blickt auch 11 11 a. — Vergleichen wir ferner „eure Kinder“ (11 2 12 12) mit „dein Sohn“ etc. (12 18)! Liegt nicht eine Assimilation der Zahl des Pronomens an die des Nomens vor? Auf die vielen zukünftigen Generationen und die vielen Völker blickt sodann wieder das *ihr* von 13 4 b 8 a α. Nur ganz natürlich war die Ausdrucksweise „Kind*er* seid *ihr* etc.“ 14 1. Das „auf ihn sollt ihr hören“ (18 15 b) ist sicherlich kein sekundäres Element der Rede. Steuernagel, der im HC z. St. jene Worte für einen sekundären Zusatz erklärt, hat nicht beachtet, dass der Plural durch die vorausgehende Mehrzahl „Brüdern“ angeregt werden konnte. Auch nicht ועשיתם 19 19 a ist „ein alter Schreibfehler“ (Steuernagel, HC, p. 74). Beachte, dass der Plural שפטים vorausgeht! In derselben Weise kann das *ihr* von 20 2 a auf das „Volk“ von 2 b hinblicken. Ferner korrespondieren pluralisches Subjekt und pluralisches Objekt in 20 18, wie Plural mit Plural und Singular mit Singular in 23 5 *a* b. Mehrere Glieder Israels sind auch in 24 2 b erwähnt, wenn das תחטיאו des Samaritaners richtig ist. Hierher kann sodann 27 12 gehören, und beachte den Plural „die Sterne des Himmels“ in 28 62 a. Die vielen Fälle der Idololatrie künftiger Generationen sind wahrscheinlich im Plural von 32 16 f. berücksichtigt.

Der entgegengesetzte Übergang von der pluralischen zur singularischen Anrede kann teils eine kollektivierende und teils eine individualisierende Tendenz verfolgen, in beiden Fällen aber zugleich ergreifend oder innerlich rührend sein sollen.

Diese Art des Überganges trägt der singularischen Form des Begriffes Israel Rechnung, wenn das „du“ das Volk bezeichnet, wie in 4 29, wo der Samaritaner richtig ובקשת bietet, und wo wegen „Jahwe, dein Gott“ zum Gebrauche des „du“ übergegangen sein kann. Denn so ist dieser Wechsel in 6 15 17b 7 6 motiviert. Mit 8b kehrte der Sprecher zur Verwendung des „du“ zurück, das in 7 1 ff. dominierte, und wegen 7 9 ist nicht in 8b ויפדכמ מ' vorauszusetzen. Vgl. noch 7 12b 8 2 9 1 10 12 12 1 14 2 21a: „ein heiliges Volk bist du“. Dieser Übergang zum „du“ hat zu gleicher Zeit den Zweck, die angeredeten Personen durch den Ton der Herzlichkeit zu rühren. Dies zeigt sich besonders deutlich in dem Finalsatz „damit du fürchten mögest Jahwe, deinen Gott“ 6 2. Ebendaraus erklärt sich mit Wahrscheinlichkeit die Thatsache, dass man im Dt nicht so häufig „Jahwe, euer Gott“, wie „Jahwe, dein Gott“ findet. Der letztere Ausdruck begegnet in 4 25 (Samaritaner: אלהיכמ) 9 5 10 9 20 etc. 12 7b 9b (Samaritaner: אלהיכמ), und der Samaritaner hat אלהיכ „dein Gott“ noch zwölfmal hinzugefügt (6 12 18 10 13 14 2b 15 4 16 2b 15 17 10 18 5b 12a 28 59 30 8), und nur in 9 5 hat er es weggelassen. In dem Ausdruck „dein Gott“ braucht aber das Pronomen „dein“ keineswegs b l o s s kollektivierend zu sein, wie in dem beständigen קרבך „deine Mitte“: 4 3 6 15 7 21 13 2 6 12 14 f. 16 11 17 2 7 18 15 19 19 f. 21 9 21 22 21 24 23 17 24 7 26 11 28 43. Auf jeden Fall erlaubte der Begriff „Volk“ als Kollektivum (S. § 346 d), dass ein gewandter Autor bei dessen Konstruktion dem S t r e b e n n a c h A b w e c h s l u n g huldigte. So erklären sich wohl die Stellen 27 1b 2a 4ab 28 62b 63b (der Samaritaner bietet an beiden letzterwähnten Orten den Plural) 29 1 f. 30 18 (Samaritaner: אתמ).

Wesentlich der Tendenz nach I n d i v i d u a l i s i e r u n g entsprang die Wahl des Singular an folgenden Stellen. 7 25 beginnt mit den Worten „die Schnitzbilder ihrer Götter sollt ihr mit Feuer verbrennen“, wird aber mit „du sollst nicht begehren Silber oder Gold, das an ihnen ist“ fortgesetzt. Sieht man nicht deutlich, wie der Kampf gegen die Idole allen Gliedern der Nation, aber der Kampf gegen die Habgier bloss einzelnen ans Herz gelegt ist? Ein ähnliches Motiv waltet in 11 11ab 14b 12 5bβ (Samaritaner: באתמ). In 12 13 korrespondiert das „dein“ mit „an jedem Orte“. Distributiv erscheint mir der Singular in 13 1b (Samaritaner: תוסיפו) und ebenso in 8b, wie auch „Fremder“ und „dein“ in 14 21. Dazu darf man

auch 4 34 (Samaritaner: עיניכמ) 29 2 4 ex. (Samaritaner: כעליכמ וג׳) fügen. Denn die Erinnerung jedes einzelnen Gliedes der Nation sollte aufgerüttelt werden.

Das Streben nach Abwechslung zwischen gleich möglichen Ausdrucksweisen ist auch bei folgenden Gruppen von Fällen des Numeruswechsels zu beachten:

Übergang von Singular in Plural findet sich z. B. in Jes 12 1a 3a 4a 48 6a Hes 45 20ab, und wenn in 20a mit Cornill יעשה geschrieben werden dürfte, so bliebe immer noch derselbe Übergang von 18ab zu 20b. Die Peš. setzt die 3. singularis und pluralis in 20ab, aber in 21a bietet auch sie ܠܟܘܢ. Über Mi 1 11a, worin Ew. § 319a solchen Numeruswechsel fand, siehe auch S. § 346s! Der Übergang von Singular in Plural zeigt sich ferner wieder in Hos 14 3 Ps 11 1b K 32 8f. 105 11ab. Der Wechsel von „mich“ (HL 1 2a 4bα) mit „wir“ (4bβ) bedarf einer besonderen Erklärung, und diese liegt wohl in der litterarischen Eigenart des HL (vgl. darüber meine „Einleitung“ § 87 1).

Der entgegengesetzte Übergang von Plural in Singular soll in אעברה Ri 12 5 individualisieren und soll in 1K 18 18b die Hervorhebung des Subjektes bewirken. Ebenderselbe Numeruswechsel soll in Jes 55 3 5a 65 15a Hos 10 14b kollektivieren (cf. מעדני Jr 51 34), in Jes 56 5 Jr 50 9b Ps 17 12a individualisieren oder distribuieren. Dagegen in dem בעינא von Dn 2 23b, was die LXX mit ihrem ἠξίωσα (Bludau, BS 2 299) vereinfachen wollte, fasste sich Daniel nur mit seinen Freunden (cf. V. 18) zusammen. — Im Buche Maleachi wechselt bei der Anrede der *Plural* mit dem Singular so: 1 *2-8 a* b 2 *13 14 a* b *15 b* α bβ. — Vgl. noch Jes 30 22a Hes 5 17a Hi 18 3b 4b (von der Kategorie geht Bildad zum Individuum über) 24 24a.

Die Inhaltsfülle von Kollektiva machte sich bei ihrer pluralischen Konstruktion auch z. B. noch in folgenden Stellen geltend: Dt 32 16 (S. § 346k) Jes 10 25b (§ 346q) 42 22 43 21 (§ 346g) 45 11 (§ 346k) Jr 8 5b, während die singularische Form des kollektiven Nomen beim Übergang vom Plural zum Singular Beachtung fand: Dt 32 6 Jes 44 8 52 14. Der auf die Bewohner Ägyptens bezügliche Plural ם (Hes 29 6b) ging unter Vermittlung des Singular מִשְׁעֶנֶת, womit Ägypten verglichen war, in den Singular בךָ etc. über (7ab).

Das Streben nach Individualisierung waltet auch dann, wenn das generelle Subjekt „man“ in demselben Zusammenhang erst

durch die 3. pluralis und dann durch die 3. singularis ersetzt wird (Ex 34 15b Nm 13 22a Jr 8 4b Ps 140 11a [K] b α Hi 6 20a [S. § 348y] 28 1b 2b), während beim entgegengesetzten Wechsel vielmehr eine Generalisierung erstrebt sein kann: Jes 9 19 (? רעבו) 10 4a (S. § 332d 353d) Jr 10 4ab (cf. S. § 324cg) Hes 23 44 (יבוא, באו) Mi 4 14ab Ps 64 9 (ו und ם Hi 5 5ab blicken auf den אֱוִיל und seine Kinder) 24 16.

Plural und Singular wechseln in auf einander folgenden Sätzen z. B. in וקמץ etc. Lv 2 2 1S 16 4b (cf. S. § 324d) 2S 23 6b (§ 324g) 7a Jes 8 20b 46 7b 57 2b (jeder, welcher) Jr 5 26 8 4 (? ישובו) Hes 44 25, wo יבוא und das durch Dittographie verderbte יטמא durch טהרתו 26a geschützt wird, und der Singular den einzelnen Fall markieren soll; 48 14a (סבבוני 17 11a ist trotzdem unwahrscheinlich) Am 6 10 Sach 13 5 14 12; Ps 5 10 35 8 62 5 (cf. 63 11 etc. in S. § 348v) 126 6; Pv: ? תקרא 9 3: man soll rufen; 12 10ab 16 13 21 27 31 5; Hi 12 6b 7a 17 5 24 5 16f. (S. § 324cg) 22b cf. 28 1f. in S. § 324dβg! — עשה Neh 4 11; הבאה וג' 1 Ch 27 1.

Der Übergang von „ich" (אשלח) zu „uns" (Jes 6 8) erklärt sich aus der Rücksichtnahme auf die im dortigen Kontext (2-4 6f.) ausdrücklich erwähnte Umgebung Gottes. Aber die Meinung, dass David erst „ich" und dann „wir" von sich selbst gesagt habe (Duhm, KHC 1899 zu Ps 132 5f.), ist erstens nicht ebenso durch ein positives Element des Kontextes begründet. Zweitens sagte David „bis ich finde einen künftigen Platz für die Lade" (Ps 132 5a), aber die „wir" von 6b melden die Auffindung des früheren Aufenthaltsortes der Lade. Endlich fasst Duhm zu Gunsten seiner Erklärung die Worte „wir haben sie gehört in Ephratha" in dem Sinne von „wir haben gehört, dass *sie* (die Lade) in Ephratha ist". Aber das wäre eine unnatürliche Abkürzung. Gemeint wird sein „wir haben *es* (S. § 12) gehört in Ephratha".

Personenwechsel. Noch viel stärker bethätigt sich sodann in der Stilerscheinung, die man kurz „Personenwechsel" nennen kann, die Fähigkeit und das Bestreben des Autors, der jedesmaligen Situation voll gerecht zu werden, auf alle Impulse lebhaft zu reagieren und die Wellen des Stimmungswechsels ungehemmt in der Darstellung nachschwingen zu lassen. Ja, ich meine nicht fehlzugreifen, wenn ich in vielen raschen Übergängen von der einfachen Besprechung einer Grösse zu deren Apostrophierung oder zur monologisierenden Wahl einer von sich selbst sprechenden Person und in den entgegengesetzten Abwechslungen eine geistreiche Art der Darstellung erblicke.

Indem bei der Entfaltung dieses Personenwechsels, der übrigens schon von Saʿadja und Dunasch ben Labraṭ beachtet wurde (Bacher, ZDMG 1895 57), am natürlichsten von der dritten Person als der gebräuchlichsten ausgegangen wird, zeigen sich folgende Arten dieser Abwechslung.

Übergang der dritten Person in die zweite.

Nur indirekt gehört hierher die Erscheinung, dass in den Referaten über die Gesetzgebung der betreffende Gesetzesempfänger erklärlicherweise hie und da als die angeredete Person emportaucht: vgl. Ex 21 2a 14b 23a 22 17 20 etc.; Lv 13 55a 57b (תשׂרפון) 21 8 etc. Diese Motivierung des „du" dieser Stellen dürfte trotz des אִישׁ von Ex 21 7 und des כל von 22 18 noch besser dem psychologischen Zusammenhange des betreffenden Überganges entsprechen, als wenn man an die Erscheinung erinnert, dass das generelle Subjekt auch durch das individuell anfassende „du" ersetzt wurde (vgl. S. § 324b und noch z. B. Ps 27 14 34 14 Rm 2 17 1 Kor 7 16 Gal 4 7 6 1 etc.).

Übergang zur Apostrophierung.

Aber direkt gehören hierher die Stellen, in denen ebendieselbe Grösse zuerst besprochen und dann angeredet wird:

Gn 49 25a 26a (אביך): der Sprechende giebt seine spezielle Sympathie mit der betreffenden Grösse möglichst direkt kund; Dt 32 14d 15aβ (שָׁמַנְתָּ); Jos 7 2b (עמכם: paränetisch anfassend); Ri 5 15b 16a (ישׁבת); 2 S 7 23b, wo לכם eine spätere paränetische Umgestaltung von להם ist, durch welches אלהים in weiterer Ferne ebenso vertreten werden konnte, wie הלכו vorhergeht (cf. S. § 348d 346d). Übrigens ist im dortigen ארצך wieder auf die angeredete Gottheit Bezug genommen, und bedeutet מפני „von weg".

Weiter zeigt sich derselbe Übergang von der dritten zur zweiten Person in חֵיקֶךָ 1 K 1 2b und תֻּכּוּ וג׳ Jes 1 5: der Redner will den angesprochenen Personen sozusagen unmittelbar ans Herz pochen. Übergang der Exclamatio in die Apostrophe zeigt sich ferner in Jes 1 22 25a; 29a (GL § 217) 3 12b 14b (zur Applizierung einer Drohung) 25 5 8; 8 19: Übergang zur Anrede der Schüler (16b) und Kinder (18a); 12 1 14 8 16 7b 9 17 10 22 16a: לך וג׳ heisst es in Assimilierung der Gotteskunde an die Form des prophetischen Referats; 30 3a 42 6 49 7b 52 14aα (עליך) 55 1 (siehe nachher 242 15 bei Hab 2 15!) 61 7a (zu יָרֹנּוּ beachte S. § 324g).

Welch' energische Paränese liegt in dem יִרְעוּךְ „sie werden dich abweiden" Jr 2 16! Über 31 siehe 242 17 bei Hab 2 15! In Jr 5 14a

erscheint ein in der Gotteskunde vorauszusetzendes „weil sie sprechen“ als „weil ihr sprecht“. Der Satz hat sich der Form des prophetischen Referats assimiliert (s. u. bei 36 29 b und 1 S 2 20 a etc.; Ex 7 17 b). Derselbe Übergang ist auch in 12 13 b vom MT und allen alten Versionen angenommen worden, und einem asyndetischen Zuruf „schämt euch etc.!“, der durch Dittographie des ו verändert worden ist, gegenüber scheint mir die Aussage „und sind zu schanden geworden etc.“, wie das Perfekt zu übersetzen wäre (vgl. S. § 370 f), fast zu matt. — In dem כם von 17 1 b, das von Peš., Arabs und Vulg. vermieden ist, giebt sich der Einfluss des prophetischen Referats, oder das natürliche Apostrophierungsstreben des lebendigen Redners kund. Ebenso ist es in 17 13 a 23 33 b β und 30 8 a. Das שמעתם von 29 19 b fasst die Exulanten mit den Nichtexulanten zusammen. Zu dem אתה von 36 29 b vgl. oben 5 14 a! — Die Wendung „ihr und eure Väter“ (44 3 b) enthält, indem sie das „ihr“ von 2 a wieder aufnimmt, eine mahnende Identifizierung der besprochenen Judäer mit den Israeliten, die nach Ägypten gewandert waren. Diese Identifizierung setzt sich auch in dem אליכם von 4 a fort, indem das „ihr“ des תעשו von 4 b mitwirkte, bis dann in V. 5 wieder nur die früheren Generationen besprochen wurden. Allerdings würde, wenn in 2 b—4 a und 5 f. nur die dritte Person gebraucht wäre (Peš. und Giesebrecht im HC), die Darstellung glatter verlaufen. Aber wäre sie dann ebenso vielsagend? — נֻדוּ, צְאוּ etc. 50 8 und תחמלו 51 3 b enthalten einen lebendigen Appell an die Energie des Auditorium.

Ein sehr deutlicher Ausdruck des positiven Interesses ist der Übergang zu *euch* (תרומתיכם etc.) in Hes 20 40 b. Ferner von dem auf Ägyptens Bewohner bezüglichen ם Hes 29 6 b wandte sich der Redner mit בך etc. (7 a b 8 a) zur lebhaft vergegenwärtigenden Apostrophierung jenes Erbfeindes. Auch in Hes 31 10 a tritt ein Anlauf zur Anrede hervor, nur dass sofort ein Rückfall ins Referat folgte. Eine Alteration von גבה בתקומה kann doch nicht vermutet werden. Vgl. dabei die etwas generelle Bemerkung, die, wie schon Dathe 1 647 zitierte, David Qimchi zu Hes 31 10 machte: „Es ist die Gewohnheit der Schrift, zu sprechen zum Anwesenden und vom Nichtanwesenden [so zu sprechen], wie wenn es einer (d. h. ein Anwesender) wäre“. Auch in שממה וג' 35 15 b ist die Wegwendung von dem verurteilten Edom ganz natürlich (cf. S., pag. 673).

Auch Hosea's Energie trieb ihn an, die kühle Besprechung oftmals mit der entweder teilnahmsvollen oder anfeuernden Apostrophierung zu vertauschen: אִמְרוּ etc. 2 3 8a 18 21 4 5a 6b. — 8 5a α enthält wegen des Absprunges zur Anrede an Samaria (עֶגְלֵךְ) am wahrscheinlichsten einen prophetischen Zwischenruf, ein Echo des in 3a vorhergehenden Satzes. Diese Erkenntnis ist die Hauptsache. Über den Sinn dieses Zwischenrufes kann man zweifelhaft sein. Der Satz „verworfen hat Israel Gutes" (3a) braucht aber nicht eine mechanische Parallele „verworfen hat er dein Kalb, o Samaria!" in 5a α gefunden zu haben. Das זנח beider Stellen kann auch eine *dilogia* (s. o. 10 36) in sich schliessen, und das זנח von 5a kann also mindestens zugleich den Sinn von *foetuit* besitzen sollen (Vulg.: „Proiectus est vitulus tuus"; Wünsche; v. Orelli, KC; KÜ; T. K. Cheyne in Cambr. B.: „Thy calf, O Samaria, is loathsome"; G. A. Smith in Exp. B. 1898: „He loathes thy calf"). Dies ist das Wahrscheinlichste. Ein Zwischenruf würden die drei Worte auch dann noch bleiben, wenn das Participium passivum זָנֻחַ (*zanûach* „verstossen") gemeint wäre (Ges.-Buhl [13] 1899). Auch in der imperativischen Auffassung der LXX (*ἀπότριψαι τὸν μόσχον σου*) und des Arabs *duqqi ʿiǵlaki*) würde der Satz 5a α einen Zwischenruf bilden, der auf den Inf. absolutus זָנֹחַ (*zanôach*) zurückgehen könnte (cf. 10 4a, S. § 222a) und nicht זנחי fordern würde. Diese Worte „verwirf dein Kalb, o Samaria!" könnten einen ironischen Pendant zu „verworfen hat Israel Gutes" (3a) bilden, und sie allein würden den Zwischenruf ausmachen, weil das mit לחם in 4b korrespondierende בם im darauffolgenden Satz „entbrannt ist mein Zorn gegen sie" sich nicht auf עגלך, sondern nur auf שמרון beziehen kann. Ein Zwischenruf würde 5a α nur dann nicht sein, wenn אזנח (Wellhausen, Skizzen etc. V. Heft; Nowack im HC 1897) „ich werde verstossen" gemeint gewesen wäre. Aber wie matt würde dieser Satz sein, und warum soll diese ruhige Aussage erst hinterher in einen lebhaften Zwischenruf verwandelt worden sein? Ist dieser nicht dem geistsprühenden Hosea selbst zuzutrauen? — Das Trg. (erraverunt post vitulum Samariae) und die Peš. (erraverunt propter vitulum Samariae) haben ebenfalls ohne Grund den Text geändert.

Besonders interessant ist der Übergang von יִשְׁתּוּ zu אתכם Am 2 8b 10a, weil er ein Beweis des warmen Interesses ist, das der Prophet an seinem nächsten Arbeitsgebiete „Israel" nahm. — Weitere

Beispiele des Überganges zur Apostrophierung finden wir in dem dankbar sich erinnernden שִׁמְעַתּ Jon 2 3b, in dem direkt treffenden תמישׁו (Mi 2 3b) und לכם (3 6a). Über תַּשְׁלִיךְ 7 19b s. u. — Betreffs בְּעֶזְרָתֵךְ Nah 3 9b darf man vermuten, dass es durch einen unrichtigen Seitenblick auf Ninive (cf. 11a) veranlasst wurde.

In Habakkuk beobachten wir solche Abwechselung, wenn wir von 2 6b, das einen allgemeinen Satz ausspricht, zu 7f. fortschreiten, worin die Sentenz auf eine vor das Geistesauge tretende Grösse angewendet wird. Den gleichen Wechsel finden wir in 2 9 und 10. Konnte nun bei der dritten Partie (2 15a α etc.) dieser Übergang nicht schon mit 15a β eintreten? Muss also dies ein Zusatz sein? — Denselben Vorstellungsverlauf von der Betrachtung einer allgemeinen Kategorie zum Ausdruck der Teilnahme an bekannten speziellen Vertretern dieser Kategorie beobachtet man übrigens auch in Jes 55 1, und dadurch wird das לְכוּ dieser Stelle überhaupt erst erklärt. Die rascheste Zurücklegung jenes Vorstellungsverlaufes ist wahrscheinlich in הדּוֹר אתּם Jr 2 31 ausgeprägt, sodass es heisst „O über die Generation, wie ihr sie bildet!“ Derselbe Übergang von der exclamatio zur apostrophe findet sich auch in Hi 18 4: bei der zuerst mehr indirekten Bekämpfung des Haupthelden fasste Bildad ihn zunächst mit einem allgemeineren Komplex zusammen (בעיניכם „in euren Augen“ 3b). Dann dem einzelnen Gegner sich zuwendend, behandelte er ihn zunächst immer noch als eine gleichsam abwesende Person (נפשׁוֹ „seine Seele“ 4a) und rückte ihm erst zuletzt mit einer apostrophierenden Anfrage (הלמענך וג׳ „deinetwegen etc.?“ 4b) direkt auf den Leib.

Die gleiche Raschheit der Gedankenbewegung beobachtet man in dem hohnvollen תּבישׁו Ps 14 6a, יחי וג׳ 22 27b β, גַּדְּלוּ 34 4a, שׁמעי וג׳ 45 11a, לךְ 15b β 49 19b, während 20 keinen Personenwechsel enthält, wie Nägelsbach § 101, Anm. annahm; 53 6b (vgl. nicht S. § 324g, aber zu dem ם 346m), לבבכם 69 33b β, קראת 81 8, ךָ 17b, כַּפֶּיךָ וג׳ 128 2 (anteilnehmend) 135 9a (בתוככי: triumphierende Vergegenwärtigung) Hi 15 2f. 4ff. (indirekte und direkte Bekämpfung des Haupthelden) 18 4 (s. o. 242 19 bei Hab 2 15 etc.): erst allmählich wandte sich Bildad direkt gegen Ijjob. — HL 1 2a b: eine erst als abwesend behandelte Person (יִשָּׁק וג׳) ist dann ideell oder lokal näher getreten (דֹּדֶיךָ). Ist es nicht ebenso in 4a α β?

Aus der Neigung zum Übergang in die *oratio directa* erklärt sich ἵνα ἐπιθῇς Mr 5 23, während es bei einfacher Fortsetzung des αὐτὸν πολλά geheissen hätte ἵνα ἐπιθῇ. Der gleiche Übergang findet sich in Ilias 4 301–303 23 855 (Gerber 1 516).

Der Übergang von der Besprechung *Gottes* zu dessen Apostrophierung tritt besonders häufig auf. Dies war ein Symptom der Lebendigkeit des Verkehrs, in dem ein religiöser Mensch zu seinem Gott steht.

Solche Apostrophe zeigt sich prägnant in קְדֹשָׁיו בְּיָדֶךָ Dt 33 3 a, und bei ihrer Berücksichtigung erklärt sich wahrscheinlich 9 b. Denn indem das לְלֵוִי 8 a im doppelten Sinne von „zu Lewi“ und „betreffs Lewi“ gemeint werden konnte, war ein Übergang von der Anrede Lewi's (8 a b) zur Anrede Jahwes möglich (9 b 10), der in 11 a wirklich genannt ist. — Übergang zur Apostrophierung Gottes findet sich weiter in 2 S 22 26 36 49 b. — Allerdings נָטַשְׁתָּה Jes 2 6 a α scheint mir nicht an Jahwe gerichtet zu sein (s. u. 245 30), aber Hinwendung zu Gott findet sich in אַל־תִּשָּׂא 2 9 b (vgl. 9 2 etc. w. u.) 38 12 b 13 b etc. 63 2 14 b; הִרְאִיתַנִי Jr 11 18 b; Hos 4 4 b, aber vgl. S. § 338 δ. Möglich ist diese Erscheinung also auch in שְׁמֶךָ Mi 6 9 a β, und sie zeigt sich weiter in מִמְּךָ 7 17 b β (zu 18 a b 19 a cf. S. § 344 l) Sach 14 5 b; Ps 3 8 4 7 b 7 9 b. תִּדְרֹשׁ 10 13 b ist wahrscheinlich mit Rücksicht auf den Dichter geformt, der unmittelbar darauf (14 a) Gott anredete. Weniger wahrscheinlich ist der Satz „du wirst (es) nicht ahnden“ direkte Anrede Gottes von Seiten des Frevlers. Denn ein solches „du“ wäre in dessen Munde und vor diesem Prädikate wenig natürlich. — Solche Anrede Gottes liegt weiter in Ps 16 5 b, denn in 5 a ist Jahwe am natürlichsten als besprochene Person gedacht; ferner in תעזב etc. 10 a b 18 16 b (|| אפו „seine Nase“ 2 S 22 16 b!) 26 36 49 b 22 3 a α β 23 4 b 24 6 b 68 3 a 36 a, was wahrscheinlich nicht sekundär gegenüber ἐν τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ ist. Diese unwillkürliche Hinwendung zu Gott, wie sie z. B. wieder in המעד 69 24 b begegnet, stempelt die Gottheit sozusagen zum logischen Vokativ der religiösen Dichtung. Er findet sich wieder z. B. in 76 5 77 12 b (פלאך) 99 3 104 1 b 6 f. 13 b 106 4 a 47 145 10 Hi 16 7 b 30 20 Neh 9 5 b.

Ein sehr frappantes Nebeneinanderstehen von dritter und zweiter oder zweiter und dritter Person zeigt sich auch darin, dass „mein Herr“ für „du“ gesetzt wird, wie auch die mit

„mein Herr“ titulierte Person doch daneben mit „du“ angeredet wird (Gn 18 3, wo ursprünglich *'adonî* beabsichtigt war, etc.; cf. Ps 8 2 10). Diese Übergänge bilden kaum ein Moment im Stilcharakter des betreffenden Autors, da sie dem feststehenden Sprachgebrauche angehören (vgl. aber die *kursiv* gedruckten Stellen). Trotzdem dürfen ihre Fundorte zur Vergleichung dargeboten werden:

Gn 23 6 a 11 a 15 a 24 18 31 35 a 32 6 b 42 10 44 7 9 a b 16 a b 18 (cf. עבדיו *19* a) 47 18 a 19 a Ex 32 22 Nm 11 28 b 12 11 32 25 b (cf. עבדו Jos *5 14* b); — Ri 4 18 a; — 1 S 1 15 a 16 a 26 a; 16 16: יאמר neben עבדיך וג׳; 25 24 a b 26 27 a, b, 29 b, 30 a, 31 a α β (cf. לו *31* a γ) 31 b 41 b (cf. עבדו *26 18* a, ישמע וג׳ *19* a); 19 b: הסיתך; 29 8 b; — 2 S 3 21 a; 4 8 a: נפשך, 8 b: זרעו; 9 11 a: עבדך (cf. לבו *13 33*); 14 17 b: אלהיך; 19 b: עבדך; *22* b: עבדו *Kethîb*, עבדך Qerê; 15 15 b: עבדיך; 21 b: עבדך; 16 4; 18 28 b: אלהיך neben באדני; 31: שפטך; 32: עליך; 19 20: תזכר; 21: עבדך (cf. לבו *20* b); 27 b c 28 a: עבדך; 28 b: ועשה (*καὶ ποίησον*); 29 a: לאדני neben ותשת; (ביתו *31* b: sein eigenes Haus); 36: עבדך; 37 b: יגמלני (er!), 38 a: עבדך (dein!); (cf. חפץ *24 3* b mit תזכר 19 20!; *24 21* a: עבדו). Übrigens David redete den Arawna gleich mit „du“ an: מעמך 21 b; aber auch Arawna ging dann in die duzende Anrede über: ראה 22 b (*ἰδού*. Zu המלך למלך 23 a s. o. 203 28). — 1 K 1 2 b: חיקך neben לאדני. — Nebenbei bemerkt, nach אתה 13 a 17 a 20 a scheint ואתה auch in 18 b beabsichtigt gewesen und das jetzt dort stehende ועתה nur durch 18 a veranlasst worden zu sein. — Weiter zeigt sich dieser Wechsel in 1 K 1 27 a: הודעת; 2 38: דבר neben עבדך; 18 7 b 13 a; 20 7: כדברך; — 2 K 4 16: שפחתך; 28: תשלה; [עבדך 5 18 b blickt auf Elisa 17 a zurück]; 6 12: תדבר; 26: הושיעה. — Nebenbei bemerkt, התערב 2 K 18 23 a ist (cf. שלחת 1 K 20 9 a) so geformt, wie es an den König Hisqia mitgeteilt werden soll. Dies ist nach dem Inhalt von 23 f. das wahrscheinlichste Urteil. Dann liegt zwischen תאמרון 22 a und התערב 23 a nicht einfach Numeruswechsel vor. Übrigens ist das soeben erwähnte תאמרון 22 a, weil es dem בטחנו entspricht, wahrscheinlicher original, als תאמר im parallelen Jes 36 7 a. Letztere Form scheint auf Nivellierung mit התערב (2 K 18 23 a ‖ Jes 36 8 a) zu beruhen. — Jr 37 20: לפניך; — Ps 110 1: לאדני שב; — Ru 2 13: נחמתני וג׳; — (cf. 1 Ch *21 3* b: יבקש; s. o. 2 S *24 3* b); 23 a: קח ‖ יקח 2 S 24 22 a! — 2 Ch 2 14 b: לעבדיו ist neben אביך 13 b auffallend. Chiram will sich nicht einen Knecht Salomos nennen. Wahrschein-

lich war לעבדי das Original, und ו beruht auf Dittographie des darauffolgenden ו.

Übergang zur Objektivierung.

Beim entgegengesetzten Übergang von der zweiten zur dritten Person strebt der Darsteller dahin, die zuerst angeredete Grösse auch in kühlerer, objektiverer Weise, gleichsam als Objekt des Interesses eines Zuhörerkreises zu behandeln. Hierher gehört folgende Stellenreihe:

In Gn 49 4 symbolisiert der Übergang von *du* (עָלִיתָ) zu *er* (עלה) die Abkühlung des Wohlwollens, die durch den Gedanken an das von Ruben einst erregte Missfallen bedingt wurde. — כרע וג׳ 49 9 b: der Blick des Dichters schweift zu bewundernder Betrachtung eines gleichsam in die Ferne rückenden Bildes ab. — Bei וְהִקְרִיבָהּ Lv 2 8 b (S. § 324 d!) beachte, dass das generelle Subjekt „man" durch die zweite und dritte Singularis ersetzt wurde (s. u. 247 1 f. bei Mal 2 15 b). — Deutlich zeigt sich der in Rede stehende Übergang wieder bei דליו Nm 24 7 a und יהיה 22 a. — Ferner יחיו Jos 9 21 a berücksichtigt die Hauptmasse der Gibeoniten, die von den anwesenden Deputierten vertreten wurde (s. u. 246 14 Jr 44 9 b etc.), und ebenso blickt ויצעקו Jos 24 7 a auf den parallelen Begriff „eure Väter" (6 b), wie schon die Pešîṭâ (ܘܩܥܘ ܐܒܗܝܟܘܢ) erkannt hat. — Aber שׁאל 1 S 2 20 a bezeichnet einen Übergang ins Referat (S. § 350 e!), und כלם 6 4 b soll das allgemeine Subjekt „man", d. h. hier die betroffene Volksmasse, bezeichnen, indem „man" auch soviel wie „jedermann" ist. — Das אחריו 1 K 1 20 b entstand im Anschluss an die vorhergehende Ersetzung des Pronomens „du" durch den Titel.

In die Worte „Ṣijjon — muss und — wird durch Gerichtsvollzug erlöst werden" (Jes 1 27) kleidete der Redner eine mehr generelle Sentenz über die vorher (25 f.) angeredete Grösse. Ebenderselbe Übergang zeigt sich in מָלְאוּ וג׳ 2 6 a β, denn in נָטַשְׁתָּה וג׳ a α scheint mir das Israel der beklagenswerten Wirklichkeit angeredet zu sein. Denn dann bleibt wesentlich dieselbe angeredete Grösse, die in 5 a vorliegt, während der von mehreren Exegeten angenommene Übergang von einem Vokativ („Haus Jakob" 5 a) zu einem anderen Vokativ („Jahwe" 6 a α) umsoweniger natürlich wäre, als Jahwe direkt vor 6 a α in 5 b die besprochene Grösse ist. — פִּתָחֶיהָ וג׳ 3 26: übermannt vom Schmerze um seine Nation, wendet der Redner sein Auge gleichsam von ihr weg. — Andere Spuren dieser leb-

haften Abwechselung zwischen Anrede und Besprechung zeigt das Jesajabuch noch an folgenden Stellen: 22 16 b (Übergang in ironisch-tadelnde Betrachtung) 23 8 a 31 6 41 1 a 42 20 b 45 8 a 21 a 46 8 49 9 b 52 3 f. 12 f. 14 a β: es ist, als wenn der Sprechende, in Gedanken verloren, die in 14 a α ins Auge gefasste Grösse (עליך; Jahweknecht = Israel) dann wieder mehr in die Ferne hätte treten lassen. — In Jr 11 17 b musste ein Übergang vom metaphorischen Ausdruck (זַיִת וגו' 16 a) zu der durch ihn veranschaulichten Grösse und damit zur Wahl der dritten Person stattfinden. Sodann in מעלליהם Jr 21 12 K kann sich die psychologisch ganz erklärliche Wegwendung von der getadelten Grösse malen. Ferner war die Rückkehr zur referierenden Besprechung Jakobs in 30 8 b (בו) nicht unnatürlich. Ebenso ist es in 30 10 b. Weiterhin das עשו von Jr 44 9 b spricht von der Mehrzahl der vorher erwähnten Subjekte (s. o. Jos 9 21 a und s. u. Hos 10 9 b und auch Hes 5 16 a 44 7 b). — Das בהם von Hes 5 16 a könnte sich auf das besonders strafbare dritte Drittel (12 b 13) beziehen, aber es scheint eine sekundäre Kombination der Bedrohung Israels mit einer Bedrohung seiner Feinde vorzuliegen. Zu dieser Vermutung führt die statt *wᵉhajîtha* in 15 a gewählte Aussprache *wᵉha-jᵉtha*, das erwähnte בהם und die Doppeltheit des אשר-Satzes in 16 a. Daraus erklärt sich auch der Übergang von בך 15 b in כם 16 a b 17 a α. Ferner ein Übergang, wie er z. B. in den erwähnten Stellen Jes 52 3 f. 12 f. etc. vorliegt, oder auch Einfluss des parallelen V. 5 ist in Hes 26 14 a (S. § 205 b) möglich. Weiter gehört ויתן וגו' Hes 31 10 b hierher, aber וַיָּפֵרוּ 44 7 b spricht wahrscheinlich von den Unbeschnittenen, die als Israels Gehilfen indirekt den mit Israel geschlossenen Bund brachen.

Hosea zeigt die Lebhaftigkeit des Wechsels zwischen Anrede und Besprechung in der Aufeinanderfolge von דַּרְכֵּךְ (2 8 a) und גְּדֵרָהּ etc. 8 b 19 a 4 6 a 7 a 9 6. Nicht ganz so verhält es sich mit 10 9 b, denn nicht Israel als ungeteiltes Ganze trat auf die Seite Gibea's (Ri 20 12 ff.). Vgl. oben 246 14 bei Jr 44 9 b! — **Ein Fall des Überganges von der zweiten zur dritten Person findet sich zwar nicht in** בי Ob 7 b, **wie Nägelsbach § 101 meinte; aber in** היא Mi 1 13 b α. Der Satz stellt eine erklärende Zwischenbemerkung dar. War etwa ursprünglich חַטָּאת אַתְּ gemeint? — **Ferner die** Stellen Mi 3 3 7 15 b Zeph (2 12 cf. S. § 344 l) 3 7 zeigen den Übergang ins Referat, der auch schon in einem Teile der anderen

erwähnten Stellen vorliegt. — Zu יִבְגֹּד Mal 2 15 b s. o. Lv 2 8 b und S. § 324 d β.

Apostrophe und Betrachtung wechseln auch in Ps 34 4 a (גַּדְּלוּ) und 6 b: הִבִּיטוּ „man hat *immer schon* geblickt". Es ist eine allgemeine Sentenz. Andere Spuren dieser lebhaften Geistesbewegung beobachtet man in Ps 45 14 b (לְבוּשָׁהּ) 82 5 (cf. Bäthgen, HC z. St.) 89 9 b, welcher Stichos mit חסין יה beginnt (vgl. S. § 353 v); בהיותם 105 12 a, zu בהיותכם nivelliert in der Parallele 1 Ch 16 19 (!); 110 6 oder mindestens V. 7, wo der irdische König Israels das Subjekt ist. — Auffallend bleibt das יִגְאַל von Ru 4 4 a, das, wenn echt, von Boʿaz mit einem Seitenblick auf die Zeugen gesprochen sein müsste.

Übrigens macht sich diese aus mehreren Motiven erklärliche Neigung, von der Anrede zur Besprechung überzugehen, auch speziell hinter ausdrücklich gesetzten Vokativen geltend: 1 K 22 28 etc. in S. § 344 l—n und ausserdem in Ri 5 31 a 2 S 22 51 K, dann zwar nicht in שאלו Jes 30 2 a (Storr 389), denn hinter הוי steht gewöhnlich exclamatio und nicht Apostrophe, aber in 48 1 51 7 a Jr 2 23 b (דרכיה) 24 und auch 3 5 a ist ähnlich; 21 14 b Hes 21 30 b (יומו) 47 7 a Am 5 7 (cf. S. § 411 f) 12 b 6 5 b (cf. 2 b 3 b) Ob 3 a Mi 3 9 b 7 18 a (נחלתו) Ps 18 51 91 2 b Dn 9 4 b, wo לאהביו in LXX und Theod. zu τοῖς ἀγαπῶσί σε vereinfacht ist (Bludau, Alex. Übersetzung des Buches Daniel in BS 1897 135).

Der Gegensatz zu der oben 243 5 ff. behandelten Erscheinung, dass in religiösem Kontext leicht zur Anrede Gottes übergegangen wird, tritt, abgesehen von einigen schon oben 247 9 ff. erwähnten Fällen, hauptsächlich aus dem Motiv ein, dass das anredende Pronomen durch den Gottesnamen selbst ersetzt werden soll, wie ähnliches auch sonst (s. o. 154 1 ff.) geschehen ist.

Solcher Übergang von der Apostrophierung Gottes zu dessen Besprechung zeigt sich vielleicht zuerst in Gn 24 42 a–44 b. Denn dort beginnt das Gebet mit „Jahwe, wenn du etc.", aber es klingt aus in die Worte „welches Jahwe bestimmt hat (הֹכִיחַ) etc.". Andere Fälle finden sich in folgenden Stellen: Ri 5 4 a (בצעדך) 5 a b; Ps 3 4 a (ואתה) 5 a; 5 7 a (תאבד) b (auch schon von Qimchi z. St. hervorgehoben); 7 8 b (שובה) 9 a, was als allgemeine Sentenz formuliert sein soll; יגמר 10 a kann aber dittographisches י besitzen und גמר kann „beende!" heissen; 10 13 a (נאץ). Ps 18 3 (בו) trägt den

Charakter eines objektivierenden Referates. Dieselbe Form wählte der Beter auch wieder in 17a (ישלח), während 29b (יגיה) und 31a sich aus dem Streben nach Bevorzugung des Gottesnamens vor dem Pronomen erklären. Das gleiche Motiv waltet in 26 1b (וביהודה), während 36 7a aus einem oben 154 15 besprochenen Gesichtspunkt verständlich wird. Mit der Absicht, den Gottesnamen statt des Pronomens zu wählen, kann sich auch die Neigung, aus den persönlichen Erfahrungen oder Überzeugungen allgemein geltende Sentenzen abzuleiten, verknüpfen. So motiviert sich am wahrscheinlichsten 44 22a (יחקר), 51 19a (זבחי אלהים) und 56 5 (באלהים), wie auch 65 7 (מכין) und 104 (2) 3a (המקרה) eine allgemeine Charakteristik Gottes enthalten, 106 8a (ויושיעם) ins geschichtliche Referat übergeht, und 48 (ברוך יהוה) den glorreichen Gottesnamen nennen wollte. Besonders deutlich drängt sich die Wahrnehmung, dass dieser **Übergang zur Besprechung Gottes** mit der natürlichen Präponderanz des Gottesnamens vor dem Pronomen zusammenhängt, in 74 18a auf. Die ganze Grösse des Vergehens der Feinde (חרף וג׳) sollte zu Tage treten. Die Sätze von 145 3 (גדול י׳) und 8 (חנון וג׳) sollten durch die Bevorzugung des Gottesnamens zu allgemeinen Sentenzen gestempelt werden. In 145 12a kann sehr leicht eine Verkennung von גבורת י׳ anzunehmen sein. Denn über die Wahrscheinlichkeit solcher Abkürzung von יהוה siehe die LXX zu Ps (16 3b) 31 7a Jon 1 9a, und gegenüber 145 3 8 14 17 war in 12a die Verkennung der eventuellen Abbreviatur möglich, weil nur in 12a das י׳ durch das Suffix zu ersetzen war. — הציג Hi 17 6a ist hinter dem digressiven V. 5 wahrscheinlicher original, als *ἔθου*. — Übrigens ist auch in Dn 9 9, wo der Übergang zu לאדני וג׳ sich wesentlich aus dem Streben, über den Gott Israels eine allgemein giltige Aussage zu machen, erklärt, das entsprechende Pronomen der dritten Person in בו 9b von Theodotion übergangen und in LXX durch *σου* ersetzt worden. Ferner finden wir für das aus dem gleichen Streben geflossene למען אדני 17b bei Theodotion die Worte *ἕνεκεν σοῦ, κύριε* und in LXX die Worte *ἕνεκεν τῶν δούλων σου, δέσποτα*.

Einfluss von oratio directa, Monolog u. ä.

Die Abwechselung zwischen dem Gebrauch der dritten und der ersten Person wurde durch folgende Motive angeregt:

α) Durch die psychologisch erklärliche Neigung, eine Aussage sich an die vorhergehende direkte Rede assimilieren zu lassen, oder einfach durch die im Hebräischen und weiterhin (S. § 377e) über-

haupt wahrnehmbare Präponderanz der direkten Rede vor der indirekten. So erklären sich folgende Erscheinungen: אִשְׁתִּי וגו׳, *mein* Weib etc. Gn 26 7 b β, während bei ואמר Ex 4 23 a wohl nur die Vermittelung Moses hinzugedacht ist; מאחרי Dt 7 4, ונתתי 11 14 f., צויתי 17 3 b, עזבתני 28 20 b, ואולך 29 4 f. Wie man schon aus den letzterwähnten Stellen sieht, geht insbesondere das Referat über eine *Gottes*kundgebung oft und ganz erklärlicherweise in die oratio directa Gottes über. Weil diese Erscheinung in den letzterwähnten Stellen nicht durch Steuernagel (HC 1898 z. St.) beseitigt werden kann, so kann auch in 11 14 f. nicht das נתן des Samaritaners für das Original gehalten werden, ganz abgesehen davon, dass das נתתי des MT schon wegen seiner Schwierigkeit kaum sekundär ist. Ebendeshalb kann auch in 7 4 a nicht vermutet werden, dass מאחרי י׳, was an sich nach meiner „Einleitung ins AT“ 75 f. Analogien besässe, verkannt worden sei. Besonders interessant ist das aus derselben Quelle fliessende und ὄψεται entsprechende ܠܐ ܗܘܐ 1 S 16 7 b α.

Der ebenso motivierte Übergang vom Gebrauch der dritten Person zur Wahl direkter Rede zeigt sich in folgenden Stellen: האדון Jes 3 1 a, ונתתי 4 a (*Gottes*kunde) *5 8*; אפקד 10 *12* b; יהוה 11 3 a, קדשי *9* a; והדפתיך 22 *19* a, וקראתי *20* b; החזקתי 45 *1*; מידי 50 *11* b; אלי 51 4; יהוה 53 10 b, עבדי *11* f.; יהוה 61 6, אני *8*; יצמיח 61 11 b, אחשה וג׳ 62 *1*; דבר Jr 11 17 a, להכעיסני *17* b. Auch im Wechsel von דבר Am 3 1 a mit העליתי *1* b vollzieht sich dieser Übergang der dritten in die erste Person. Aber unmöglich ist diese Annahme in Mi 5 1, weil nicht bloss vorher (4 13), sondern auch hinterher (5 2) Gott die besprochene Grösse ist. In dem לי von 5 1 spricht vielmehr der Prophet als Interpret der Gottheit und Vertreter seiner Nation. Dagegen wieder der Übergang zur oratio directa dei zeigt sich in ועִנִּתִךְ וג׳ Nah 1 12 b. So erklärt sich auch das an אָמַר Hag 2 21 a sich nicht direkt anschliessende אני 21 b.

Die oben in 249 19 mit angeführte Stelle Jes 5 3 gehört wirklich in diese Reihe. Denn die im Anfange des Liedes Jes 5 1 ff. beobachtete und schon oben 89 27 motivierte Besprechung des Freundes begünstigt nicht die Meinung von Cersoy (Revue Biblique, Janvier 1899 3), dass לידידי (1 a) der Dativ (à mon ami) sei, und dass שִׁירַת דודי bedeute „mon chant amical“. Nein, Jesaja will nur als der Reproduzent dieses Liedes gelten. Der Autor und eigentliche Sänger desselben ist der dort gemeinte Weinbergsbesitzer. Dies er-

giebt sich mit Bestimmtheit aus dem Übergange der dritten Person, als welche der Weinbergsbesitzer, der Freund Jesajas, zuerst (1 b 2) eingeführt ist, in die erste Person (v. 3–6). Folglich ist V. 1a zu übersetzen: „Ich will doch singen von (S. § 327 g) meinem Freunde, (nämlich) das Lied meines Freundes von (S. § 330 r) seinem Weinberge!" Wenn aber gemeint wäre „Ich will doch singen meinem Freunde *mein* Freundeslied von (à propos de) seinem Weinberge", dann wäre es unnatürlich, wenn im Hauptteile des Liedes der Freund, *dem* Jesaja ein Lied hätte singen wollen, als die sprechende Person eingeführt wäre. Dass vielmehr der Weinbergsherr als der eigentliche Autor des Liedes gemeint ist, stimmt auch damit, dass Gott dem Jesaja als der letzte Quellpunkt seiner prophetischen Darstellungen galt.

Unter diesen Stellen des Übergangs von einer *be*sprochenen Person zu deren Einführung als einer *sprechenden* Person sind die bemerkenswert, wo die Einführungsformel der oratio directa fehlt, wie in אנכי וג׳ Jes 51 12 (cf. יהוה 11 a); ונראה וג׳ 53 2 b (vgl. mein „The Exiles' Book" 1899 189 f.); על־מה אנחנו וג׳ Jr 8 14 a; ננתקה וג׳ Ps 2 3 und ähnlich ist auch ואני וג׳ 6; הרפו וג׳ 46 11 (cf. ישבר 10 b); בי 91 14 (cf. יצוה 11 a); מנוחתי 132 14 a; לפני Hi 41 2 b.

β) Der Autor fasste sich ferner mit den besprochenen Personen zusammen und sprach in ihrem Namen: לנו Jes 1 9; ונלכה 2 5 b (cf. 5 13: mein Volk); עמנו 8 10; לנו 9 5; אלהינו 52 10 b (cf. עמו 10 a). Ähnlich ist der Fall, wenn die besprochene Grösse das Wort zu einem dankbaren Zwischenruf nimmt, wie in Jr 31 3 a: — (ja) von fern her (schon) erschien mir Jahwe! (מרחוק, nämlich als Israel noch seinen Ruheport suchte; vgl. S. § 402 d). — Allerdings האזכה in Mi 6 11 als original anzunehmen, wird durch das „ich" von החליתי 13 verhindert. Jener Übergang findet sich aber wieder in תצרנו Ps 12 8 b, נשמחה 66 6 b, אשמע 81 6 b.

γ) Nur ein relativ anderer und doch ein spezieller Fall des Wechsels zwischen dritter und erster Person zeigt sich darin, dass aus einer Gemeinschaft ein stimmführendes Organ hervortreten konnte. So konnte der kollektivische Jahweknecht (Jes 41 8 42 1 etc.; vgl. NKZ 1898 895 ff.; The Exiles' Book 1899 19 ff.) in einem prophetischen Sprecher seinen Chorführer finden: 45 24 48 16 b 49 1 50 4 53 1 61 1 63 7; vgl. שאתי וג׳ Ps 89 51 b.

Eine ergiebige Quelle des Wechsels zwischen dritter und erster oder erster und dritter Person sprudelte in der Neigung untergebener oder demütiger Personen, den Ausdruck „dein Knecht“ oder „deine Magd“ statt „ich“ und den Ausdruck „deine Knechte“ statt „wir“ zu gebrauchen. Da die Wahl dieser Ausdrucksweisen nicht ganz von der Freiheit der betreffenden Darsteller unabhängig war, wie auch ein Teil der *kursiv* gedruckten Stellen erweist, so dürfen die Fundorte des aus dieser Wahl entspringenden Wechsels zwischen dritter und erster oder erster und dritter Person hier zur Vergleichung verzeichnet werden. Dabei sind die Stellen in *Kursiv*druck mit gegeben, in denen der Ausdruck „dein Knecht“ etc. statt „ich“ oder „wir“ steht, ohne dass daraus ein Wechsel zwischen dritter und erster Person resultierte. Zwischen [ ] sind mehrere solche Stellen beigefügt, wo die Ausdrücke „dein Knecht“ etc. nicht „ich“ oder „wir“ vertreten.

Die Reihe beginnt mit „Wenn ich — hoffentlich — Gnade in deinen Augen gefunden habe, so gehe doch nicht an deinem Knechte (statt: mir) vorüber“ Gn 18 3. Umgedreht steht „dein Knecht“ neben „an mir“ etc. Gn 19 19; 32 *5* 11 a *21* *33* *5* *19*; 44 18: „mein Herr“ und „ich“ würden keinen Personenwechsel involvieren; 32 a: אבי; 33 a: לאדני; — Ex 4 10 a: אנכי, עבדך; — Nm 11 11: מצתי; — Dt 3 23 a 24 a 25 a: ואתחנן וג׳; — Ri 15 18: אמות; — 1 S 3 *9* a *10* b 17 *32* b; 34 a 35 a 36 a: ויצאתי, הכה; 20 6 f.: יפקדני; 8: בי; 22 15: אבי neben בעבדו(!) etc.; 23 10: בעבורי; 11 a; 27 5: מצאתי וג׳; 28 *2*; (29 8]; — 2 S 7 18 f.: אנכי וג׳; *25* (ביתו) *27–29*; 9 *2* b („ich“ ergiebt sich aus dem אתה als die selbstverständliche andere Partei; s. o. 180 29); 9 *6* b; 8: כמוני; 11: שלחני; 13 *24* b *35* b; 14 22: מצאתי, wo übrigens das Kethîb עבדו natürlicher ist (cf. *αὐτοῦ*, ܥܒܕܗ̈); 15 *2* b; 8: בשבתי; 21: אדני; 18 29: ידעתי; 19 20: אדני; 21: חטאתי; *27*; 29: לאדני; 36: האדע וג׳; 37: יגמלני; 38: ראמת; 24 10: נסכלתי; — 1 K 1 [26 a] *27* b (unwahrscheinliches Qerê); 2 38: אדני, יעשה; 3 7 f.: אנכי; *9*; 8 *28* a (תחנתו); 28 a b: אלהי; *29* f.; *52*; 18 9: להמיתני; 12: מנערי; 20 9: אעשה; 39: אלי; — 2 K 5 15: ידעתי; *17*; 18: אדני, ידי; *25*; 8 *13* (יעשה cf. אעשה 1 K 20 9!); — Ps 19 12 f.: נקני; 14: בי; 27 9: עזרתי; 31 17: הושיעני; 69 18: לי; 86 2: אני; 4: אשא; 16: אלי; [89 40: עבדך = er]; 109 28 f.: שוטני; 119 17: אחיה; 23: בי; 37 f. 49 65 f. 76 84 122 124 135 139–141 176; 143 1 f.: ענני; — Dn 9 *17*; — Neh 1 6: אנכי; *11*: תנהו und nicht תנני; 2 5: תשלחני;

— 1 Ch 17 16 f.: אני (‖ אנכי 2 S 7 18); *18* f. *23* (ביתו) *25–27*; 21 8: נסכלתי (‖ 2 S 24 10); — 2 Ch 6 *19* a; ab (‖ 1 K 8 28); *20* f.

„Euer Knecht" vertritt „ich" nur in Gn 18 *5* 19 *2*.

Bei עבדיך „deine Knechte" findet sich dieser Wechsel zwischen d r i t t e r und e r s t e r oder e r s t e r und d r i t t e r Person an folgenden Stellen: Gn 42 11 b; 13: „zwölf sind deine Knechte (= *sie*), Brüder sind *wir*"; 44 7 f.: מצאנו; 9: אנחנו; 16 b: הנכנו; 21 a 22 a; *23*; 31: אבינו; 46 34: מנעורינו; 47 3 f.; — Ex 5 15 f.: לנו; — Nm 31 49: בידנו; 32 4 b 5: מצאנו; 25 f.: אדני, טפנו; 27: אדני; 31: נעשה; — Jos 9 [8]; 9: שמענו; 24 a b: ונירא; 10 6: אלינו; — 1 S 12 19: נמות; [22 14?]; 25 8 a b: בנו; 2 S 11 24: vertritt עבדיך ein *ii*, oder ein *nos*? 15 *15* b; 19 6 8: Joab schliesst sich mit ein; — 1 K 1 *27* b K; 8 32 36: Salomo ist mit eingeschlossen; — 2 K [6 3: ? = *nos*]; 18 26: אנחנו; 22 *9* (cf. לי 10 a); — Jes 36 11 (‖ 2 K 18 26); 63 17: der Redner schliesst sich mit ein, im Unterschied von Ps 79 2 10; aber in 89 51 a 90 13 16 schliesst sich der Dichter wieder ein. In 102 15 ist es wieder etwas fraglicher, ob עבדיך das *nos* vertritt, denn der Satz kann auch eine allgemeine Sentenz bilden sollen. Das Letztere ist wahrscheinlich bei בני וג' 29 beabsichtigt. — Dn 1 12 f.: לנו; — 2 Ch 6 23 27: Salomo soll wohl nicht ausgeschlossen sein (‖ 1 K 8 32 36); 34 *16* b: הם (ohne Parallele in 2 K 22 9), cf. לי 18 a.

Ebendenselben Personenwechsel finden wir im A r a m ä i s c h e n: Dn 2 4: נְחַוֵּא, und auch עַבְדָיךְ Esr 4 *11* ist ein Ersatz von „wir". — Die A m a r n a - Briefe zeigen einen solchen Wechsel z. B. in den Worten „Es möge erhören der König das Wort seines Dieners (= von *mir*), sodass lebt sein Diener (= *ich*), dann werde ich bewachen etc." 55 53–56. Dieselbe Ausdrucksweise begegnet in 62 17 65 29–34 etc., während die einfache Ersetzung von „ich" durch „*dein* Knecht" nicht von mir bemerkt worden ist.

Der gleiche Wechsel zwischen d r i t t e r und e r s t e r oder e r s t e r und d r i t t e r Person tritt ein, wenn der Ausdruck „deine Magd" (אמתך oder שפחתך)" für „ich" gewählt wird: 1 S 1 11: וזכרתני; 16: שיחי; *18*; 25 24 a b: אני; 27 a: לאדני steht da und nicht „ihrem" Herrn; *28 31* b; 41 b: אדני steht da und nicht „ihres" Herrn; 28 21 b: ואשים; 22 b: ואשמה; — 2 S 14 5 b (אני) 6 a 7 a; 12: אדני ist gewählt und nicht „ihr" Herr; *15 17 19* b; 20 *17*; — 1 K 1 *13 17*; 3 20 a b: בחיקי; 2 K 4 *2* b *16* b; — Ru 2 13 a b: ואנכי; 3 9 b γ: anstatt עלי.

Übergang zu Objektivierung, Referat u. ä.

Die erste Person geht, auch abgesehen von den soeben (251 1 ff.—252 37) mit erwähnten Fällen, in die dritte über:

Hier kann zunächst die Erscheinung bemerkt werden, dass für das Pronomen einer ersten, weil sprechenden Person deren Name gesetzt wird, wie in „o Weiber *Lamechs*“ etc. Gn 4 23 Nm 24 3 b (בלעם) 4 15 b 16 Ri 5 15 a α cf. קמתי 7 b. Vielleicht ist die Setzung des Namens דברה in 15 a α durch den Parallelismus von ברק 15 a β angeregt worden. — Äusserlich gleich ist es, wenn statt „mir“ (Nm 26 4 b) oder „ich“ (Dt 33 4) Mose, oder statt „mich“ (1 S 12 11) ואת־שמואל erscheint. Diese Fälle können mit der Sitte zu koordinieren sein, dass Autoren von sich in der dritten Person erzählen (Jes 7 3 etc.), und in Jr 28 5 ff. konnte eine Unterscheidung zwischen dem „ich“, das in 4 b Gott in den Mund gelegt war, und dem „ich“ des Propheten erstrebt werden. Aber die aus Nm 26 4 b Dt 33 4 und 1 S 12 11 zitierten Erscheinungen können auch den Charakter des Referats tragen, wie לה Ri 16 18 a und אזני 1 S 22 17 a. — In 1 S 25 22 könnte das Original לדוד gelautet haben, und dann wäre es כנוי (*kinnûj*, periphrasis; Qimchi z. St.), oder ein Mittel der Hervorhebung, wie Raši sagte (זה דרך כבוד למעלה). Aber es kann auch ein ursprüngliches לי bei Gelegenheit der Einsetzung des oben 41 15 besprochenen איבי verdrängt worden sein. — Indes das ויאמר von 2 S 1 8 Sach 4 2 Neh 5 9 7 3, das sich aus der Lautgeschichte und der Gebräuchlichkeit von ויאמר erklärt (2 481, Anm. 1), ist nicht mit GL § 217 3 als ein Symptom des Wechsels von erster und dritter Person zu deuten.

Ein *wir* wechselt mit *sie* (Jes 33 2: זרעם), indem der Sprecher gegenwärtige und abwesende Gruppen in Israel unterscheidet, wie eine innere Differenzierung Israels auch sonst zum Ausdruck kommt: vgl. oben 245 30 über Jes 2 6 a α, ferner das „uns“ in עמנואל 7 14 8 8 b 10 b, sodann die Unterscheidung der Israeliten und ihrer Mutter (Hos 2 4 a Jes 50 1 54 1 cf. Hes 5 12 a b 14 a), weiterhin die Auseinanderhaltung der auch zu Israel gehörenden Bedränger desselben und des Volkes selbst: Jes 3 12 15; Mi 3 3 Ps 14 4 53 5; Hes 36 13–15; Jr 5 14 a 19 a 33 24; Ps 95 7 b, und liegt nicht eine interne Scheidung von Lewi in Dt 33 8 vor? — Auch das „ihr“ von תשובו Neh 4 6 b bezieht sich nur auf den Teil der angeredeten Personen, der in den Orten der redenden Personen heimisch war. — Ebenso wie in Jes 33 2, wird *wir* (חטאנו) durch *sie* (אבו) ersetzt (Jes 42 24 b), indem

der Blick zu den früheren Generationen Israels zurückschweift.

Der Übergang des *nos(ter)* Mi 7 19 a in *eorum* (חטאתם 19 b) erklärt sich daraus, dass der Prophet neben und für das Volk das Wort ergriff, bis er sich in אבתינו 20 b mit ihm zusammenschloss. — Es würde nicht ganz der Analogien entbehren (s. o. 154 11), wenn das *ich* des Dichters von Ps 61 in das Nomen *König* überginge (V. 7). Aber da der Dichter bis V. 6 das *ich* und *mein* angewendet hat und z. B. auch in V. 4 a statt *für mich* den Ausdruck *für den König* hätte wählen können: so bilden V. 7 f. vielmehr eine Fürbitte eines Dichters, der nicht selbst der König war, für den König. — Aber *ich* (אמוט Ps 62 3 b) ging in *man* (איש, ו) über (4 a 5 a), weil der Dichter sich mit einer allgemeinen Kategorie zusammenfasste (s. u. 254 31 Hi 13 28). — Mit בהם Ps 90 10 a blickt der Dichter von der Gesamtheit, in deren Namen er spricht, auf die Menschenmasse, die sich nicht eines aussergewöhnlich langen Lebens erfreuen darf.

In Pv 8 11 a ist das Ich (V. 10 a) der Chokhma durch diesen Ausdruck ersetzt, und so könnte auch in אני אהביה אהב (8 17 a K) die von sich selbst sprechende Weisheit sich wie eine objektive Grösse behandeln. Dies wäre nicht einfach unmöglich. Aber weil schon in 17 b die Darstellungsweise eine andere ist, dürfte das ה, wodurch *meine* zu *ihre* wird, aus einer sekundären Identifizierung eines Liebhabers der Weisheit mit dieser entstanden sein und das Qerê אהבי (Trg.: רחמי, τοὺς ἐμὲ φιλοῦντας, Peš., Arabs) den Originalwortlaut darstellen. — Gemäss dem in Ps 62 3 b 4 a beobachteten Übergang von „ich" in „Mann" (s. o. 254 12) und gemäss der in לרעהו Hi 12 4 a sowie in עודינה Kl 4 17 a (cf. S. § 344 p!) vorliegenden Selbstobjektivierung wäre es nicht einfach unmöglich, dass der monologisierende Ijjob hinter „die Füsse von mir" (13 27 b) mit והוא 28 a zu einer umfassenden Kategorie hinüber geblickt hätte. Dies könnte durch die im Kontext von 28 a mehrmals auftretende Selbstobjektivierung des Ijjob durch לאויב (24 b) und „das verwehte Blatt" (25 a) sowie „die vertrocknete Stoppel" (25 b) begünstigt worden sein. Aber die an והוא 28 a sich anschliessende Ausdrucksweise „wie ein der Verwesung geweihter Gegenstand (S. § 243 b) wird er abgerieben oder morsch werden (יבלה)" legt den Gedanken näher, dass Ijjob mit והוא 28 a auf jeden der soeben er-

wähnten Ausdrücke „das verwehte Blatt“ und „die vertrocknete Stoppel“ (25 a b), ***durch die er sich selbst objektiviert hatte***, zurückschaute. Zugleich kann er mit והוא וג' 28 a auch die direkt vorher erwähnten „Wurzeln“ seines Fusses (שׁרשׁי 27 b) und damit diesen selbst gemeint haben, denn auch dazu passt natürlicherweise das Verb „wird morsch oder abgerieben“ (28 a). Also dürfte doch vielleicht die bei Hi 13 28 im HC und KHC angenommene Textumstellung als unnötig erwiesen sein.

Speziell häufig ist die erste Person, die in einer Gotteskundgebung gebraucht ist, in die dritte Person übergegangen. Doch sind die Motive dieser Abwechslung ebenso wenig verborgen, wie unnatürlich. Denn ein Teil der Fälle dieses Überganges hängt damit zusammen, dass ein die Gottheit vertretendes Pronomen erklärlicherweise gern durch den glorifizierenden Gottesnamen ersetzt wird (s. o. 154 15 und z. B. Jes 12 5 a; Jr 8 14 b: ליהוה). Ein anderer Teil der Beispiele dieses Überganges erklärt sich daraus, dass sozusagen das göttliche Thema in die prophetische Variation übergegangen ist.

So begreift sich zunächst der Wechsel von „so hat gesagt Jahwe: um Mitternacht schreite *ich* etc.“ (Ex 11 5) und „damit ihr erkennt, dass *Jahwe scheidet* etc.“ (V. 7). Hier liegt auch der Quellpunkt der Variation von נשׁבע יהוה, [illegible] und dem נשׁבעתי des Samaritaners sowie dem ὤμοσα von LXX (Dt 1 8 b). Auch in 2 K 22 19 tritt יהוה statt „ich“ auf. War dort das blosse מִפָּנַי „vor *mir*“ das Original, und entstand יהוה aus י ? Siehe oben 248 22, 249 14 und ידבר Jes 28 11 b (?)! — In Jes 1 4 handelt es sich aber nicht bloss um die Ersetzung des Pronomens durch den Namen יהוה, denn das *uns* (לנו 9 a) zeigt, dass der Prophet das Wort ergriffen hat. Ebenso wenig dürfte es bei der Parabeldeutung 5 7 zweifelhaft sein, dass Gottes Rede in die seines Interpreten übergegangen ist.

Bei andern Stellen ist es wieder fraglich, welches der beiden erwähnten Motive, die Neigung zur Setzung des Gottesnamens und der Übergang von Gottesrede in prophetische Reproduktion, mehr gewaltet hat. Man vergleiche Jes 5 24 b 6 12 a, wo ebenfalls „ich“ zu erwarten war; 8 7 13 f. 9 10 (cf. 7 a!) 11 b 12 b 13 a 18 a 10 26 11 9 b 44 2 a, während יהוֹלל וג' 25 zu den durch das Prädikativ oder Partizip vermittelten Fällen des Übergangs von der ersten zur dritten Person (Zeph 2 12 etc. S. § 344 o p) gehört. — Jes 51 13 (יהוה ‖ אנכי 12); — שְׁמוֹ 51 15 b Jr 46 18 48 15 51 57 † —; Jr 2 3 a 31 a

3 13 a 29 32 b Hos 4 10 b; vgl. die hinter dem Zwischenruf 6 11 a in 11 b (בשובי וג׳) erfolgende Rückkehr zur Gotteskunde; זנח bis שֹׁמרון 8 5 a α; ויהוה Jo 4 21 b; אפקד neben עשׂה Am 3 2 b 6 b; הפכתי neben הכּוֹן 4 11 a 12 b. Dass mindestens in einem Teil dieser Stellen ein Übergang in die prophetische Reproduktion vorliegt, zeigt sich in 4 13 a (כי הנּה וג׳ 181 20), wo nicht der Gebrauch des Gottesnamens die Wahl der dritten Person veranlasst hat. — Man vergleiche weiter העליתי etc. Am 9 7 b 8 a; Mi 7 17 b α (cf. אראנו 15 b); Zeph 1 8 a, wo זבח יהוה doch nicht aus זבחי (s. o. 255 24) geworden ist; אהסֵף und יהוה Zeph 3 9 a b; עליו Sach 12 10 b; הארון Mal 3 1 b. — Analog sind ferner folgende Stellen: Ps 50 14, wo לאלהים (LXX: τῷ θεῷ, ܠܐܠܗܐ) statt „mir“ steht; 23 b; 81 16; ישלח יהוה 110 2 a (cf. לימיני 1 b α) in der zunächst bis V. 3 sich erstreckenden Entfaltung des in 1 b α erwähnten נאם יהוה; הבריו 2 Ch 34 27 a, wo überdies אלהים ‖ יהוה 2 K 22 19 steht.

Übrigens in Verbindung mit נאם יהוה steht nach meiner Beobachtung Gott in der dritten Person überhaupt an folgenden Stellen: wahrscheinlich in Jes 59 20 (vgl. The Exiles' Book 1899 172 f.), aber sicher in Jr 25 31 (ebenso bei דבר 29 32 b) 31 38 50 4 Hes 13 6 Sach 10 12 Ps 110 2 a.

Wechsel zwischen Anrede und oratio directa u. ä.

Abwechslung zwischen der Wahl der zweiten und der ersten oder der ersten und der zweiten Person.

Die zweite Person geht in die erste über, indem die Form u. ä. einer Gotteskunde sich der Form des prophetischen Referats assimiliert hat: Ex 7 17 b. Denn Jahwes Rede an Mose musste lauten „Siehe, *du* wirst mit dem Stabe schlagen, der in *deiner* Hand ist etc.“ Aber die Gottesrede ist gleich so formuliert, wie sie dem Pharao referiert wurde, nämlich „siehe, *ich* werde mit dem Stabe schlagen, der in *meiner* Hand (בידי) ist etc.“ — Im Übergang vom anredenden חלו zu ויחננו Mal 1 9 a prägt sich die Sympathie des Propheten mit den angeredeten Personen aus.

Beeinflussung von oratio directa durch Apostrophe u. ä.

Eine erste Person (nämlich *mir*), wie sie im Referat über oratio directa zu erwarten wäre, geht in das *dir* der Apostrophierung über. So ist es in den Worten „dass du sprachst, was er *dir* helfe“ (Hi 35 3 a). Diese Auffassung des dortigen לָךְ empfiehlt sich in diesem Kontext, wo der scharfe direkte Angriff herrscht, mehr, als ein Rekurs auf den Gebrauch der zweiten Person singularis als eines Ausdruckes für „man“. — Ps 95 7 b s. o. 253 34!

Eine interne Selbstunterscheidung, mit welcher der Monolog verwandt ist, zeigt sich in der Aufeinanderfolge von „*wir*“, „sammelt *euch*“ und „*wir* werden kommen etc.“ (Jr 8 14), während קומו und ונקומה Ob 1 b sich chiastisch (s. o. 145 37) auf die Gojîm und Israel beziehen. Ebendieselbe Selbstunterscheidung liegt auch in der Aufeinanderbeziehung einer ersten Person und der Formen הָבָה, לכה etc. (S. § 324 g—k), die wenigstens ursprünglich die zweite Person „gieb doch, geh doch etc.!“ vertraten. Dieser Vorgang liegt am wahrscheinlichsten auch in Qh 2 1 vor. Denn nachdem dort das gebräuchliche לְכָה das Wechselverhältnis einer ersten und zweiten Person eingeleitet hatte, konnte es durch das כָה von אֲנַסְּכָה und durch das ebenfalls als allgemeinerer Zuruf gebräuchliche רְאֵה (Dt 1 8 4 5 11 26) fortgesetzt werden. Dabei konnte כָה als Suffix den Dativ vertreten (S. § 21), also das לך oder לְכָה des Interesses und der Anregung (S. § 35) ersetzen. So lässt sich verstehen, wie das Targum (וְאַבְחִין בְּחֶדְוָה ׃ אֶחֱזֵי) und die Vulgata („et affluam deliciis“) das כָה einfach übergehen konnten. Dann würde נסה hier, wie in Ri 6 39 und 1 S 17 39, absolut gebraucht sein, und gemeint wäre „*ich will dir's* (= *ich will's doch*) *versuchen*“. Jedenfalls besitzt die andere Hauptdeutung, die das Herz angeredet sein lässt (LXX, Peš., Arabs, Knobel, Wright; Volck, KC; Nowack, KEHB; Wildeboer, KHC; ? Siegfried, HC), Schwierigkeiten darin, dass *b^e^libbi* und nicht *el-* oder *l^e^libbi* gesagt ist, und dass das Versuchen oder Erproben des Herzens unmotiviert und überhaupt undeutlich erscheint.

Rascher Subjektswechsel.

Dieselbe Raschheit des Vorstellungsverlaufs, welche nach den vorhergehenden Abschnitten die Hauptquelle des oft so feinfühligen Numerus- und Personenwechsels bildete, führte weiter auch zu manchem schnellen Wechsel des Subjektes.

Ein Beispiel des raschen Subjektswechsels findet sich zunächst in וְיָלְדוּ Gn 6 4 a δ. Das energische Denken setzte voraus, dass das neue Subjekt sich aus dem להם von selbst verstehe. Übrigens durfte diese Voraussetzung in diesem und in andern Fällen sich auch auf den häufigen Chiasmus (s. o. 145 15), jene natürliche Neigung stützen, das Schlussmoment eines Satzes gleich wieder im Anfang der nächsten Aussage zur Geltung kommen zu lassen. Der gleiche Fall zeigt sich in וישכן Gn 9 27 a β, ויתן 14 20 b, ויחשבה 15 6 b, ויעבו 13 a (S. § 346 p cf. § 22!), וינצלו Ex 12 36 b (cf. Ryssel im KEHB 1897), ולא 21 18 b, וינקהו Dt 32 13 b α, hier zwar ohne

Chiasmus, aber in Parallelismus mit a α. Wahrscheinlich war aber ויאכל in a β als Hiqṭil gemeint (s. o. 192 23). — Bei Chiasmus finden wir den raschen Subjektswechsel wieder in ויירש Ri 1 19 a, ויסבו 18 23 a, ונשא 1 K 8 31 a, wo רֵעַ wahrscheinlicher, als „man" (KÜ), Subjekt ist. — Beachte auch die Verschiedenheit des Subjektes „man" von וישכימו und des כ׳ם in 2 K 19 35 b || Jes 37 36 b! Überdies die Aussage יִתְּנוּ וג׳ „und sie (diese letzteren) sollen geben etc." (2 K 22 5 b) ist in der Parallele 2 Ch 34 10 b missverstanden. — Aber solcher Subjektswechsel ist bei ורפא Jes 6 10 b ε nicht wahrscheinlich. — Wiederum treffen wir solchen Subjektswechsel in ישׁוּב וג׳ Ps 7 13 a ohne Einfluss des Chiasmus, aber am Anfang eines neuen Abschnittes (S. § 324 d β). — In Hi 21 32 a b bezeichnet die 3. Person singularis masculini das eine Mal das Subjekt „er" und das andere Mal das Subjekt „man". — Aber mit ירבה וג׳ Dn 11 39 a β ist gemeint „dessen Ehre wird er gross machen" (lies כבודו ר׳!). — Chiasmus begünstigte den raschen Subjektswechsel wieder in ויעבר Esr 1 1 b und in ויאמר 2 Ch 32 24 b.

Nur ein scheinbarer Subjektswechsel liegt in Mal 2 15 b vor, indem ebendieselben Personen mit „ihr", resp. mit „du" oder „man" gemeint sind.

Wechsel der angeredeten Grösse. Ein rascher Wechsel der angeredeten Grösse scheint ursprünglich nicht in Hos 4 4 b 5 a beabsichtigt gewesen zu sein, weil 4 b wahrscheinlich meinte וְעִמְּכ [כ]מ׳ „aber mit dir ist mein Streit, o Priester" (cf. S. § 338 δ 290 d!). — Dass das „ihr" von Jr 5 14 a (דברכם) 19 a (תאמרו) verschiedene Teile Israels bezeichnet, war bei der vielfach vorkommenden inneren Differenzierung Israels (s. o. 253 34) nicht auffällig. — Ferner das אלהיך von Ps 68 29 a wird nicht bloss von ὁ ϑεός, Ar., Äth., ܐܠܗܐ, sondern sogar vom Targum אֱלָהָא desavouiert. Dieses יך stammt daher, dass עזך in unrichtiger Deutung der in V. 28 aufgezählten Teile Israels als die Heeresmacht dieses Volkes aufgefasst wurde. Auch der Imperativ עוזה spricht gegen die Originalität des אלהיך, welches seinerseits die perfektische Aussprache von צוה nach sich gezogen hat. — Sodann die Kollision zwischen der 2. singularis masculini in Ps 91 3–8 und dem „du" von 9 a existiert nicht für den Leser, der weiss, dass die 2. singularis masculini auch ein zutraulicher Ausdruck des generellen Subjektes „man" ist, wie er auch gleich wieder in 9 b–13 auftritt (s. o. 239 15).

Man kann auch noch an andere Arten der raschen Abwechslung erinnern. Sie begegnet im Bau paralleler Satzglieder: die Objekte von ראוּ Am 3 9 b sind teils durch einen Satzteil und teils durch einen Satz (V. 10) dargestellt. Man vergleiche unter diesem Gesichtspunkt noch Ps 22 29 a b (49 18 a 21 a) 90 2 a b Hi 5 21 a b 37 23 a β b Dn 1 15 a Neh 9 5 b. Die Abwechslung tritt auch in der Verbalrektion hie und da hervor: vgl. Hes 16 36 a b 23 30 (בּ und על) Dn 12 7 b (ל und כּ) 2 Ch 16 12 b (בּ und על).

Alle diese Stilerscheinungen bilden einen Gegensatz zum toten Einerlei und zur gleichförmigen Schablone. Deshalb fallen sie nicht unter den Gesichtspunkt der Pathologie des Stils, sondern unter den Gesichtspunkt der lebensvollen Plastik.

Dritter Hauptteil.

Die ästhetische Sphäre des Seelenlebens und die Stilbeschaffenheit.

Normale Beziehung von Ästhetik und Sprachstil.

I. Ursprung und Erscheinungsformen der *normalen* Beziehung von Ästhetik und Sprachstil.

Wie von der logischen Funktion des menschlichen Geistes Ansprüche an die Beschaffenheit der sprachlichen Ausdrucksweise erhoben werden, so geschieht dies auch von der Seite des Seelenlebens, welche die ästhetische genannt zu werden verdient. Denn es giebt eine Seite des Seelenlebens, die in spezifisch direkter Beziehung zur Ästhese, d. h. dem Empfinden, steht und sich mit einer besonderen Klasse von Qualitäten, nämlich Schönheit etc., beschäftigt.

Zur Charakteristik dieser Region des Seelenlebens ist aber auch noch wenigstens dies hinzuzufügen, dass nicht ohne einen innerlichen Grund das Quellgebiet dieser psychischen Region sowohl Empfindung als auch Gefühl genannt wird. Denn der Gesamteindruck, durch den die Schönheit eines Objektes sich unserer Seele aufdrängt, kann freilich als eine Gesamtempfindung oder eine Gemeinempfindung bezeichnet werden. Aber weil alle Phänomene unseres Seelenlebens, die nicht leicht in ihre Koeffizienten zerlegt und schwer abgegrenzt werden können, Gefühle genannt zu werden pflegen, so hat der Sprachgebrauch sich nicht ohne Grund dazu geneigt, von einem „Gefühl“ für Schönheit zu sprechen. Ausserdem dürfte es nicht durchaus bestritten werden können, dass die ästhetischen Qualitäten, wie die Schönheit, in einem besonders nahen Verhältnis zu den psychischen Zuständen stehen, die im strenger wissenschaftlichen Sprachgebrauch Gefühle heissen (vgl. Nahlowsky, Das Gefühlsleben

16 ff.). Denn wie die Schönheit eines Objektes durch einen unmittelbaren Gesamteindruck sich dem betrachtenden Subjekte offenbart, so dürfte sie auch eine besonders mächtige Quelle des Lustgefühles sein, wie die eine grosse Abteilung der Gefühle bekanntlich in der Psychologie genannt zu werden pflegt.

Wie aber wird die sprachliche Ausdrucksweise geeignet, dem ästhetischen Gefühl zu schmeicheln?

Nun da kommt zunächst die *lautliche* Seite der sprachlichen Darstellung in Betracht, und es sind zunächst Forderungen des *Ohres*, die erfüllt sein wollen. Denn das Gehör will nicht durch die akustische Schwierigkeit einer sprachlichen Darstellung verletzt, sondern durch ihren Wohllaut erfreut sein. In der That sind diese Wünsche, die das *Ohr* in Bezug auf die sprachliche Darstellung hegt, auch schon von früheren Stilistikern (vgl. Volkmann 443 f. und Gerber 1 376 384 2 113) beachtet worden.

Aber bei ihnen finde ich nicht bemerkt, dass auch das *ästhetische Empfinden* des Menschen *im allgemeinen*, sein Schönheitssensorium überhaupt, Forderungen an den Sprachstil stellt. Machen sich denn aber, um meine Meinung vor der Hand nur einigermassen zu detaillieren, einer sprachlichen Darstellung gegenüber nicht auch die ästhetischen Forderungen des Auges geltend? Müssen nicht die Bilder, die in einer sprachlichen Darstellung indirekt dem *Geistesauge* des Menschen vorgeführt werden, dem Schönheitssinn desselben entsprechen? Müssen sie nicht aus ästhetisch gefälligen Gebieten des Vorstellungskreises entlehnt sein? Müssen sie nicht auch untereinander selbst zusammenstimmen? Auch diese Fragen fordern eine Beantwortung, und zwar empfiehlt es sich aus mehreren Gesichtspunkten, ihre Beantwortung in erster Linie zu versuchen.

Die Eigenschaften der sprachlichen Ausdrucksweise, durch welche diese den angedeuteten ästhetischen Forderungen des Seelenlebens gerecht wird, können in den zwei allgemeinen Ausdrücken *Schönheit* und *Wohllaut* zusammengefasst werden. Da nun diese beiden Grundeigenschaften selbst eine beredte Sprache über ihr Wesen und ihre normalen Darstellungsmittel führen, so kann gleich dazu übergegangen werden, die erwähnten beiden Lichtgestalten durch die dunkle Folie ihrer Gegensätze zum vollsten Strahlen zu bringen.

Mangelhafte Beziehungen von Ästhetik und Sprachstil.

II. Die Arten der mangelhaften Beziehung von Ästhetik und Sprachstil.

1. Die ästhetische Forderung des Geistesauges wird verletzt, wenn durch die Wahl der Wörter unbewusster- oder bewussterweise

a) solche Bilder vor die Seele hingezaubert werden, durch welche die Schamhaftigkeit des — späteren — Betrachters verletzt werden kann.

So hätten die Römer durch *Dorica castra* (Verg., Aeneis 2 27), *caeca caligine* (3 203), *glauca canentia* (Georgica 2 13) an *cacare* erinnert werden können. Ferner durch die Wortfolge *cum nobis* oder *cum navibus* (Aeneis 1 193) hätte der Gedanke an *cunnus* in ihnen wachgerufen werden können, und Cicero, Orator 14 meinte, dass deswegen *nobiscum* gesagt worden sei. Servius nannte in seinen Bemerkungen zu den erwähnten Vergilstellen solche Ausdrücke Kakemphata, und Diomedes fand, wie Gerber 1 385 anführt, in der Wahl solcher Wörter und Wortfolgen die aeschrologia, die er so definierte: „Vitio compositionis inverecunda oratio, compositio verborum obscenae significationis aut unius verbi obscena significatio et pronuntiatio".

In der althebräischen Litteratur sind nun nicht wenige Euphemismen gewählt (s. o. 36 13 ff.), aber daneben enthält sie doch auch Ausdrücke, in denen Teile und Verrichtungen des Menschen direkt besprochen sind, die nach der Analogie jener Euphemismen vermieden und umschrieben sein könnten. Interessant sind aber bei der Betrachtung jener Ausdrücke noch zwei Umstände. Erstens ist überaus bemerkenswert, dass auch jene Ausdrücke im Fortschritt der Kulturgeschichte Israels als ästhetisch verletzend empfunden und deshalb durch andere Ausdrucksweisen ersetzt worden sind. Zweitens ist dabei noch dies auffallend, dass diese Ästhetisierung der althebräischen Litteratur nicht in einem einzigen Stadium der Geschichtsentwickelung sich vollzog. Deshalb sollen jene Ausdrücke in zwei Gruppen zerlegt werden, je nachdem sie schon auf einer wenig späteren, oder erst auf einer viel späteren Kulturstufe als unästhetische empfunden und deshalb beseitigt worden sind.

α) Man findet in der althebräischen Litteratur solche Ausdrucksweisen, die in anderen Schichten dieser Litteratur vom hebräischen

Texte selbst durch ästhetisch wenigstens relativ verfeinerte Redensarten ersetzt sind.

Denn die Ausdrucksweise „aufdecken die Blösse des Vaters“, die im sogenannten Heiligkeitsgesetze und zwar in Lv 18 7a 8b cf. 14a 16b; 20 11 cf. 20f. begegnet, ist durch die Redensart „aufdecken den Zipfel (der Bettdecke) des Vaters“ in Dt 23 1 27 20 ersetzt worden. Dies erwähnte schon Geiger, Urschrift etc. 386, aber entgangen ist ihm, dass der Ausdruck „welcher aus deinem Leibesinnern (מִמֵּעֶיךָ) hervorgehen wird“ (2 S 7 12) in der Parallelstelle (1 Ch 17 11) zu der Ausdrucksweise „welcher zu deinen Söhnen gehören wird“ ästhetisiert worden ist. Der Ausdruck מעי, der eigentlich „Eingeweide“ o. ä. bezeichnet, ist ja wahrscheinlich (s. o. 39 8f.) auch in Jes 48 1 durch מי ersetzt worden, und die Redensart „liegen bei“ dürfte in Gn 39 10b durch die Wendung „sein mit“ ästhetisch unanstössig gemacht worden sein. Ebendeshalb kann für פת „cunnus“ Jes 3 17b nicht ein ursprüngliches חרפת oder פאת und statt הָרָה „conceptus est“ Hi 3 3 nicht ein einstmaliges הָרֵי „siehe!“ vermutet werden.

An mehreren anderen Stellen ist es fraglich, ob Geiger, Urschrift etc. 410—413 mit genügendem Grund ästhetisch verhüllende Aussprachen des ursprünglichen Textes angenommen hat.

Denn zunächst konnte neben *ṣô'ā* auch schon beim Leben der Sprache die Wortform *ṣē'ā* (Dt 23 14 Hes 4 12 †) existieren, die am wahrscheinlichsten durch Konkurrenz des lautlich erhöhten צוא (vgl. das äthiopische ציא in Lgb. 2 162, Anm. 1) und des יצא entstand. Geiger aber fand sekundäre Umgestaltungen von *ṣô'ā* auch in Hes 26 18b 47 3a 8b 11.

Ob ferner *ṣô'* „Unflat“ (cf. Sach 3 3f.), oder *ṣē'* „(marsch) hinaus!“ das Original in Jes 30 22b war, ist mindestens zweifelhaft. Das *καὶ ὡς κόπρον ὤσεις αὐτὰ* kann auch nur auf einer Anähnlichung des Satzes 30 22b β an den vorhergehenden Satz „du wirst sie wie ein mit Menstruationsblut beflecktes Ding hinwerfen“ beruhen. Jedenfalls drückt der Hellenist einen mannigfach umgestalteten Wortlaut von 22b β aus, der nach dem Hebräischen vielmehr so lautet: „Marsch hinaus!“ wirst du zu ihm sagen. Ebenso verhält sich der aramäische Paraphrast mit seinen Sätzen „ihr werdet sie entfernen: wie man die Unreinigkeit (Ästhetisierung von דָּוָה!) entfernt (22b α), so werdet ihr sie entfernen (22b β)“ zum hebräischen

Wortlaut von 22 b α β. Auch der Schlusssatz der Pešîṭâ von 22 b, nämlich „und wie Schmutz werdet ihr sie hinauswerfen“, stellt nicht eine Übersetzung des hebräischen Textes „„Marsch hinaus!““ wirst du zu ihm sagen“, sondern eine Umänderung desselben dar. Mir kommt es darnach so vor, als ob erst die Späteren zugleich durch *ṣē* an *ṣē'ā* (excrementum) erinnert wurden und zugleich die lebhaft bewegte Ausdrucksweise des hebräischen Schlusssatzes von Jes 30 22 b der des vorhergehenden Satzes assimilierten.

Auch in Hos 5 11 b ist *ṣaw* als ein ironischer (Jes 28 10 13) Hinweis auf den Menschenbefehl (Jes 29 13) Jerobeams I. nicht die allerunwahrscheinlichste Lesart. Denn Gesenius sagte zwar im Thesaurus s. v. צו: „Nusquam dicitur *ire post mandatum* pro *sequi mandatum*“; aber „einem Befehl nachfolgen“ konnte ebenso gut gesagt werden, wie „seinen Gedanken etc. nachfolgen“ (Jes 65 2 Jr 3 17 9 13 16 12 18 12). Noch mehr aber, als die Begründung des Königtums in Israel (Hos 10 4 10 3 13 10 f.), konnte die Kultusgesetzgebung Jerobeams I. (1 K 12 28 ff.), diese „Sünde Jerobeams“ (13 34 14 16 15 30 34 16 19 26 31 22 53 2 K 3 3 10 29 31 13 2 ff. 14 24 15 9 ff. 17 21 f.), als die Quelle des Unheils für Israel bezeichnet sein in Hos 5 11 b, wie in 8 5 f. 10 5 13 2 b, cf. 4 16 5 8 10 5 8 12 12 a. — Oder ist in Hos 5 11 b der MT צו ואכי durch eine Art Haplographie aus צוא ואכי entstanden? Das ungeziemende Benehmen Israels ist in der That durch starke Ausdrücke, wie „Geist der Hurerei“ (Hos 4 11 ff.), bezeichnet, und Geiger, Urschrift etc. 411 vermutete צֹו „Schmutz, Unrat“ als das Original in 5 11 b. Dann würde die massoretische Aussprache *ṣaw* ein euphemistisches Qerê sein. Diese Auslegung ist nicht absolut unmöglich, aber nicht die wahrscheinlichste. — Kann der Prophet etwa gemeint haben „weil er sich entschloss, zu folgen der Nichtigkeit = dem Götzendienst“? So interpretierten die LXX (ὀπίσω τῶν ματαίων), Peš., Ar., Vulg. (cf. מָמוֹן דִּשְׁקַר im Targum), G. A. Smith, Twelve prophets (Exp. B.) 1 (1896) 262; KÜ; Nowack, HC 1897; Valeton, Amos und Hosea (1898) 216. Nun wird allerdings שָׁוְא artikellos in Hos 10 4 12 12 gebraucht. Aber diese Auffassung setzt voraus, dass ein gewöhnlicheres Wort (שוא) in ein selteneres (צו) übergegangen wäre. Haben nicht vielmehr umgedreht die LXX u. a. den Ausdruck צו als שוא gedeutet? — War ferner gemeint „weil Ephraim willig dem Gott *Ṣaw* folgte“? Hommel (Exp. T. 1899 329 f.; ZDMG 1899 101) wollte

diese Deutung 1) auf den Ausdruck הלך אחרי gründen, weil dieser „klar auf einen Gottesnamen hinweise“. Aber הלך אחרי hat zum Objekt a) eine menschliche Person: Gn 24 61 etc.; b) ein Ding: Jos 6 9 etc.; c) Jahwe: Dt 13 5 etc.; d) andere Götter u. ä. etc.: Dt 4 3 etc. 1 S 12 21 1 K 21 26 2 K 17 15 Jr 2 5 Hes 20 30; e) die eigenen Gedanken u. ä.: Jes 65 2 Jr 3 17 9 13 16 12 18 12 Hes 13 3 33 31 Hi 31 7. 2) Sollen nach Hommel die LXX mit ihrem *ὀπίσω τῶν ματαίων* das צו deutlich für einen versteckten Gottesnamen gehalten haben. Aber sie können שוא gelesen haben, weil צ und שׁ regelmässig durch σ wiedergegeben werden (Könnecke, Eigennamen in der LXX, pag. 14), oder sie können das seltenere צו ins gewöhnlichere שוא umgedeutet haben. 3) Auf den Kult des Gottes *Ṣaw*, der im Palmyrenischen (Bäthgen, Beiträge 1 91) und jetzt in einer südwestarabischen Inschrift gefunden wurde, ist nicht wahrscheinlich von Hosea als auf die Quelle des nationalen Missgeschickes hingewiesen worden, denn da müsste man erwarten, dass dieser Kult öfter erwähnt wäre, wie z. B. der Kult des Baal Hos 2 10 15 19 (9 10) 11 2 13 1: Ephraim geriet durch Baal in Schuld. — War in Hos 5 11 b endlich אַשּׁוּר gemeint (Cheyne, Exp. T. 1899 376; OLZ 1899 100)? Aber weshalb wäre אשּׁור hier nicht ebenso, wie z. B. in 8 9, beibehalten worden? Die graphische Schwierigkeit dieser letzten Annahme könnte nur durch ihre ideelle Notwendigkeit aufgewogen werden, aber von dieser kann keine Rede sein.

Ebenfalls ohne sicheren Grund wurde von Geiger, Urschrift etc. 413 in Jes 18 2 b 7 b ein קוֹ „Auswurf“ vorausgesetzt. Dagegen spricht schon die von Geiger ignorierte doppelte Setzung des angeblichen *qô'*. Das ܡܨܥܒܝ̈, welches von der Pešîṭâ in Jes 18 2 b 7 b geboten wird, dürfte überdies Participium Pael sein und wahrscheinlicher „diripiens“, als „deturpans“ oder „blasphemans“ bedeuten. Ein ܡܨܥܒܝܐ steht nicht in Jes 18 2 b 7 b, wie es Brockelmann, Lex. Syr. s. v. für Jes 18 2 angiebt und mit „turpis, foedus“ übersetzt, und ܘܡܨܥܒܝ̈ heisst nicht „der im Trunke sich besudelt“ (Geiger, Urschrift etc. 413).

Ferner *ṣaw lāṣaw* etc. Jes 28 10 13 übersetzte Geiger, Urschrift etc. 411 mit der Pešîṭâ und Theodotion, der V. 13 nach Field 2 479 f. durch *δεισαλία εἰς δεισαλίαν, ἐμετὸς εἰς ἐμετόν* wiedergab, folgendermassen: „Unrat zu Unrat, Auswurf zu Auswurf.“ Dies verstösst gegen den Kontext. Denn die Gegner des Propheten haben

direkt vorher gefragt, ob dieser etwa solche unterrichten wolle, „die *eben erst* (s. o. 196 31) von der Milch entwöhnt, von der Mutterbrust abgesetzt seien“ (9 b). Diese spottende Frage konnten sie nur dann stellen, wenn die Redeweise des Propheten nach ihrer Ansicht entweder zu simpel oder zu kategorisch pädagogisch war, und diesen angeblichen Charakter der jesajanischen Darstellung konnten sie durch die Worte „Befehl auf Befehl, Befehl auf Befehl, Kanon auf Kanon, Kanon auf Kanon“ andeuten. Aber zunächst zum vorhergehenden Kontext hätte es nicht gestimmt, wenn sie „Unrat zu Unrat etc.“ gemeint hätten. Denn damit nährt man nicht kleine Kinder. — Ebenso harmoniert die Übersetzung „Befehl auf Befehl etc.“ mit dem nachfolgenden Kontext „eine Kleinigkeit da, eine Kleinigkeit dort“ (10 b) und „ja — wirklich — durch Lippenstammeleien — wie ihr sie in meinen Vorträgen findet — und mit einer anderen Zunge wird Jahwe (s. o. 181 21) zu diesem Volke reden“ (11). Aber auch mit diesem folgenden Kontext würde die Deutung „Unrat zu Unrat“ durchaus nicht stimmen.

Endlich קִיקָלוֹן Hab 2 16 b β besitzt als Derivat von קלל sichere Analogien im neuhebräischen מטוטלות „Lappen“ und weiter im Syrischen, Targumischen und Neusyrischen (cf. Lgb. 2 497 !). Jener Ausdruck ist auch im Targum (וְיֵיתֵי קְלָנָא עַל יְקָרָךְ) und in der Pešîṭa (ܨܥܪܐ) durch „Schmach“ sowie in LXX durch *ἀτιμία* wiedergegeben worden. Wenn קיקלון schon deshalb keinen verkannten Imperativ קי (Geiger, Urschrift etc. 412: „wirf aus Schmach!“) enthält, so würde dessen Herleitung aus dem hebräischen Sprachbestand auch Schwierigkeiten besitzen. Denn der Imperativ von קיה würde קְיֵה gelautet haben (vgl. über Jr 25 27 in Lgb. 2 586, Anm. 1), und die Derivate von קוא besitzen alle ihr א. Das hieronymianische „vomitus ignominiae“ scheint teils auf Verkennung des schwierigen Plurilitterum zu beruhen und teils aus dem vorhergehenden Satze abgeleitet zu sein.

β) An andern Stellen der althebräischen Litteratur ist wenigstens eine ästhetisierende Randlesart angemerkt.

Im sexuellen Gebiet ist שׁגל Dt 28 30 Jes 13 16 Jr 3 2 Sach 14 2 durch שׁכב ersetzt. Ferner Ausdrücke, die mit dem After, den Exkrementen und andern ekelhaften Dingen zusammenhingen, sind in folgenden Stellengruppen geändert: Dt 28 27 1 S 5 6 9 12 6 4 f.; —

2 K 6 25; 10 27 (nicht „22“, wie bei Bacher, Die älteste Terminologie 1899 16 steht); 18 27 || Jes 36 12. Über die talmudischen Quellen, Motive und Diskussionen siehe meine „Einleitung ins AT“ 31 62 f.!

T. K. Cheyne meint im „Expositor“, July 1899 (cf. The Expository Times 1899 482), dass in 2 K 18 27 ursprünglich „they may eat their carobs (חרוביהם) and drink their sour wine“ beabsichtigt gewesen sei. Aber wenn ursprünglich von den Schoten des Johannisbrotbaums und von saurem Wein die Rede gewesen wäre, wie wäre dann die Texttradition, die sonst darauf bedacht ist, den Text ästhetisch zu verfeinern, dazu gekommen, das Unästhetische erst hinterher in den Text zu setzen? Schon deshalb ist diese Konjektur basislos. Ausserdem ist es ganz unwahrscheinlich, dass das Verzehren von Johannisbrot ein Anzeichen der äussersten Hungersnot einer Festung gewesen wäre. Dies kann nicht aus den *κεράτια* von Lk 15 16 gefolgert werden. Ebendeshalb ist es abzulehnen, dass in 2 K 6 25 die Wortpaare חֹמֶר עֲדָשִׁים und כֹּר חרובים gemeint gewesen seien. Da wäre also auch כֹּר in הקב geändert worden. Überdies wenn Cheyne hinzufügte, dass auch in Jes 1 20 der Originaltext חֲרוּבִים תֹּאכֵלוּ „so werdet ihr Johannisbrot essen müssen“ gelautet habe, so ist dies mehr humoristisch, als tragisch.

Ist nun der althebräischen Darstellungsweise die oben 262 16 definierte a e s c h r o l o g i a zuzuschreiben?

Die Euphemismen des hebräischen Schrifttums, die oben 36 18 ff. besprochen worden sind, können die Bejahung dieser Frage nicht verhindern. Denn der Sprachgebrauch einer Nation kann in der einen Sphäre ästhetisch zurückhaltender, als in der andern Sphäre sein. Ausserdem könnte man es sich leicht erklären, wenn die hebräische Ausdrucksweise in Bezug auf sexuelle Dinge eine besondere Zurückhaltung geübt hätte, weil über das eheliche Leben im Orient ein besonders dichter Schleier gebreitet war und ist.

Allerdings bildet ferner die oben 266 34 konstatierte Thatsache, dass Aussagen über sexuelle und andere schamerregende Gegenstände in den späteren Zeiten geändert worden sind, keinen objektiven Grund f ü r die Bejahung jener Frage. Denn k ö n n t e n nicht jene älteren Ausdrucksweisen in der Zeit ihrer Anwendung ebenso sehr dem ästhetischen Gefühl Rechnung getragen haben, wie die Ausdrücke, welche später an ihre Stelle gesetzt wurden? Dies meinte Glass, indem er (Philologia sacra, ed. 1668, p. 219) sagte: „Verba illa in

textu hebraeo posita non in se, sed ex communi et profano apud Judaeos usu et opinione obscoena fuerunt". Aber mit dieser Erwägung kann man die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis der althebräischen Litteratur zur aeschrologia nicht abgeschlossen sein lassen, wie sich Glass bei dem zitierten Urteil beruhigte. Er durchschaute also nicht, dass bei dieser historischen Beurteilung der althebräischen Litteratur diese nur eine relative Freiheit von aeschrologia gewinnt. Er warf aber nicht die Frage auf, ob denn in der Detaillierung der Gesetzesprinzipien nicht auch weniger vom „Aufdecken der Blösse" (Lv 18 6 ff.) hätte gesprochen werden können. Er frug auch nicht, ob die Strafreden Hesekiels nicht hinreichend streng hätten ausfallen können, wenn in ihnen weniger von sexuellen Dingen (16 7 b etc.) gesprochen worden wäre. Vom Küssen etc. (HL 1 1 2 6) sprach Glass und warf denen, die darin etwas Unästhetisches fanden, vor, einen befleckten Geist nach Tit 1 15 zu besitzen. Aber an שָׁרְרֵךְ etc. HL 7 3 etc. erinnerte er sich nicht. Er dachte wohl, wie schon Jehuda ben Ilai (bei Bacher, Die älteste Terminologie etc. 1899 16): אין דורשים שיר השירים לִגְנַאי אלא לשבח „man legt das Hohelied nicht zur Schande, sondern zum Lobe aus", d. h. man ästhetisiert und moralisiert diese Poesie.

b) Das Geistesauge wird, obgleich in geringerem Grade, auch dann verletzt, wenn die Darstellungselemente aus dem Gebiete des Hässlichen gewählt werden.

„Poetarum arabicorum", sagt Wenrich 194, „comparationes haud raro eapropter humiles imo indecentes nobis videri, quod naturae vel iis in rebus arctius inhaereant, a quibus sensus pulchri abhorret". Als Beleg führt er z. B. folgende Zeilen an: „Homines sumus, quos attrivit bellum, acsi essemus Stipites frictionis, quos denigrant cameli scabiosi". Ebenso kann die Vergleichung der Feinde mit einem *Bienenschwarm* etc. (Ps 118 12 a) und können Ausdrücke, wie *Feigen* etc. (תאנים וג' Nah 3 12), *Vöglein* (צִפּוֹר Ps 124 7 a), *Schlauch* (נאד Ps 119 83), oder *morscher Zahn* (שֵׁן רעה Pv 25 19), als kleinmalerisch oder unschön erscheinen. Sie werden diesen Charakter auch nicht ganz dadurch verlieren, dass man sie im Lichte der früheren Kulturzustände betrachtet. Sie werden ferner nicht dadurch ganz schön, dass auch andere alte Autoren die Sphären des Unschönen nicht vollständig vermieden haben, wie Wenrich 141 bemerkte: „Certe apud Homerum, principem poetarum, quam pluri-

mas invenies imagines, quae pro nostrorum temporum sensu humiles videntur". Übrigens wird aber die Vergleichung Israels mit einer Herde (כצאן Ps 78 52) und seine metaphorische Bezeichnung als einer solchen (Jer 23 1 Hes 34 31 Mi 7 14 Ps 74 1 79 13 95 7 100 3 etc.) durch den Gedanken an die rührende Sorgsamkeit des Hirten (Jes 40 11 Ps 23 1 ff.) schön umrahmt.

2. Der Mangel an Wohllaut der Darstellung.

Mangel an Wohllaut.

Allerdings ist die unbewusst arbeitende Sprachseele unablässig bemüht, ihre Produkte von Missklängen zu reinigen.[1] Aber auch beim Gebrauch des so überlieferten Sprachmaterials kann der ästhetische Anspruch auf Wohlklang eines sprachlichen Produktes vernachlässigt werden.

Deshalb haben auch schon die alten Stilistiker von der κακοφωνία (Norden, Die antike Kunstprosa 1898, Bd. 1 57 f.) oder dem κακέμφατον (Gerber 1 384) und dem κακοσύνθετον (Volkmann 341 345) gehandelt. Sie besprachen den Missklang, der z. B. aus der Aneinanderreihung von *s* und *x* entspringt (Cicero, Orator 45; Gerber 1 388), und Cicero warnt in Bezug auf die Stellung der Wörter, „ut neve asper eorum concursus neve hiulcus sit" (De oratore 3 43, § 171). Ferner im Gebiete des Vokalismus ist namentlich der Hiatus in verschiedenem Grade, hauptsächlich von Isokrates, getadelt worden (Norden 1 57; Volkmann 437; Gerber 1 387).

Konsonantische Kakophonie.

Lassen sich nun auch in der althebräischen Litteratur Fälle solcher Kakophonie feststellen? Flacius, oder Dathe, oder Storr und neuere Grammatiker erwähnen nichts davon. Aber ich meine doch folgendes gefunden zu haben.

Die Form תַּדְשֵׁא (Gn 1 11), die nach der Analogie *tadšē'* zu sprechen wäre, ist schon von den Alten als kakophonisch empfunden und daher zu *ta-d^ešē'* zerdehnt worden (cf. Lgb. 2 500). Ebenso ist mehrmals die Aufeinanderfolge mehrerer Spiranten verhindert worden. Denn z. B. forderte man statt *mī khamokha*, dessen erstes *kh* dem sonstigen Vokaleinfluss entsprochen hätte, die Aussprache *mī kamokha* (Ex 15 11). Ein anderes Beispiel liegt in der Zurückdrängung der Aussprache *dh^ethâb^erajjã* hinter die Aussprache *d^ethâb^erajjã* (Dn 3 2).

---

[1]) Über Assimilation, Dissimilation, Metathesis und andere Prozesse, durch die der Sprachgeist sein Produkt von Missklängen zu befreien sucht, siehe in meinem „Komparativ-historischen Lehrgebäude des Hebr." 2 463 ff. 469 f. 473 486 ff. 490 etc.

Alle überlieferten Fälle dieses natürlichen Widerstandes gegen Kakophonie findet man in Lgb. 1 62 f. diskutiert: כי במ' Gn 32 11; בפ' Ex 14 4 a; א' ג' 15 1; כמכ' 11; ע' ג' 13; כאב' 16; א' ג' 21; תָ כ' Dt 32 15; י' כ' Jos 8 24; י' ב' Ri 1 14; י' ב' 1 S 16 6; ה' כ' 1 K 18 44; א' כ' Jes 10 9; כדכד 54 12; כלכל Jr 20 9; כג' Hes 17 10; במ' Ps 23 3; בפי 34 2; כג' 103 11; ח' כ Hi 5 27; כג' 38 3 a; דת' Dn 3 2 f.; כח' 5 11; בפ' 2 Ch 29 36.

Soweit nun von den Setzern der Lesezeichen die Intentionen der Urheber des überlieferten Textes zum Ausdruck gebracht worden sind, haben auch schon diese an den betreffenden Stellen keine kakophonischen Gebilde verwenden wollen, und wenigstens ein indirektes Echo des Widerwillens gegen den Missklang der sprachlichen Darstellung hallt doch aus jenen Spottzeilen *ṣaw lāṣaw ṣaw lāṣaw qaw lāqaw qaw lāqaw* (Jes 28 10 13) heraus. Denn die Spötter (14 a) wenigstens meinten, dass die ihnen unangenehme Prophetenrede sich, wie durch pedantisch-nörgelnden Inhalt (s. o. 266 5 f.), so auch durch gesucht einsilbige, gleichsam stammelnde (11 a) Form charakterisiere. Man vergleiche die zornig stockende Rede, die Sophokles in Oedipus Tyr. 370 f. dem Oedipus in den Mund gelegt hat: ἀλλ' ἔστι, πλὴν σοί. σοὶ δὲ τοῦτ' οὐκ ἔστ', ἐπεὶ τυφλὸς τά τ' ὦτα τόν τε νοῦν τά τ' ὄμματ' εἶ (Gerber 1 396), vgl. auch bei Volkmann 471 über „τραχύτης d. h. Herbigkeit der Darstellung".

Hiatus. Der Hiatus, der, wie schon oben 269 20 f. bemerkt wurde, überhaupt nicht allgemein als kakophonisch empfunden wurde, ist auch im Hebräischen nicht durchaus vermieden worden.

Welche Prozesse zur Überbrückung des Hiatus im Wortinnern eintraten, siehe im Lgb. 2 480–482, aber hier ist genauer zu entfalten, dass die Bevorzugung der alten Endungen *în* und *ûn* doch nicht ganz ausser Zusammenhang mit der Vermeidung des Hiatus gestanden hat. Denn zunächst *în* ist vor folgenden Lauten gebraucht: vor *w-u* (Ru 3 4), vor dem blossen Glottisschluss, also dem Spiritus lenis (3 18), vor dem verstärkten Kehlkopfdruck ע (2 8 21), vor Spiritus asper (1 S 1 14 und Jr 31 22), allerdings auch vor einem gewöhnlichen Konsonanten (Jes 45 10).

Die Bevorzugung der Endung *ûn* ferner ist allerdings am meisten vom Satzton abhängig, wie z. B. in Dt 13 5 *û* viermal vor *w-u* gesetzt ist, und *ûn* erst beim stärksten Satzton erscheint. Aber

an einigen Stellen, hauptsächlich an denen, die in der folgenden Aufzählung mit * ausgezeichnet sind, dürfte die Wahl des *ûn* doch wohl mit der Scheu vor dem Hiatus zusammenhängen. Im Pentateuch nämlich steht *ûn* vor *w-u* Gn 3 8 Ex 1 22 4 15 9 29* 14 14 18 20 34 13a Nm 11 19* Dt 1 18 29* 4 10 11* 16 20b 28* (z. B. dieses Pašṭa hat keinen wirklichen innerlichen Grund) 5 30* 7 5 8 1b* 13 5 12 18 1 31 29; — vor *j-i*: Ex 20 12* Dt 4 26b* 5 16* 6 2* 30 18b*; — vor Spiritus lenis: Gn 32 20 Ex 3 12 11 7 18 26 21 18 35 22 8 21 30 Nm 16 29 32 7 20 Dt 1 22 4 6 5 20 6 14 17 7 12 11 22 12 2; — vor ע: Ex 17 2 22 24 Dt 8 20a 17 13; — vor Spiritus asper: Gn 43 32; — vor ח: Gn 18 28 Ex 15 14; — vor einem gewöhnlichen Konsonanten: Gn 3 4 18 29–32 32 5 44 1 23 Ex 3 21 4 9 5 7 9 28 30 34 13b Nm 16 28 32 15 23 Dt 1 17 2 25 4 10f. 26a 6 8 7 5 (kann auf Nachahmung des vorausgehenden *ûn* beruhen) 25 8 1a 19 20b 12 1 3f. 8 18 15 30 18a 33 11.

Über die ausserpentateuchischen *ûn* ist schon in Lgb. 2 482 gehandelt worden.

III. Die Mittel, die ästhetische Gefälligkeit des Sprachstils zu steigern.

1. Die Faktoren eines gesteigerten Grades von Schönheit der sprachlichen Darstellung. **Steigerung der Schönheit des Stiles.**

Die „Schönheit“ des stilistischen Ausdrucks wird von Gerber überhaupt nicht berührt, und Volkmann, der diese Eigenschaft des Stils im Anschluss an Hermogenes (S. 468) behandelt (S. 473), beschreibt sie teils nur mit sehr allgemeinen Aussagen, teils setzt er sie in Momente des Stils, die andere Eigenschaften desselben bedingen. Das was von seiner Ausführung am meisten zutrifft und hierher gehört, ist folgendes: „Zur Deutlichkeit und Grösse (μέγεθος) der Darstellung muss eine gewisse Schönheit (κάλλος) kommen. Die Darstellung muss ein bestimmtes Kolorit (χρῶμα) haben. Die Schönheit zeigt sich in der Symmetrie der Glieder und Teile in Verbindung mit einer gefälligen Färbung, die wie ein gleichmässiges ἦθος über das Ganze ausgebreitet ist. Dies meint Plato, wenn er im Phaidros sagt, eine schöne Rede müsse einem lebendigen, gegliederten Organismus gleichen. Die Schönheit der Darstellung ist übrigens nahe verwandt mit deren Glanz (λαμπρότης, S. 472)“.

Mir selbst scheint die Schönheit des Sprachstils, wenn sie nicht mit anderen Eigenschaften desselben vermengt werden soll, nur in folgende Faktoren gesetzt werden zu können.

Eleganz. a) Die Eleganz der einzelnen Ausdrücke und speziell auch der Adel der angewendeten Metaphern.

Die Eleganz der von einem Autor bevorzugten Sprachmittel kann zwar von uns, die wir dem Leben der betreffenden Sprache fernstehen, nicht vollständig beurteilt werden, indes lässt sich doch ein Urteil wenigstens darüber gewinnen, ob der Autor seine Darstellungsmittel aus ästhetisch-feinen Sphären zu wählen pflegt.

Auch in dieser Hinsicht wird Jesaja, der schon durch den strengen Ideengang seiner Reden hervorragt (vgl. 1 2–9. 10–15. 16–20. 21–31), die erste Stelle einnehmen. Denn die ästhetische Feinheit seiner Wortwahl wird höchst selten durch ein von der sittlichen Indignation ausgepresstes Wort (3 17b 4 3a) in Frage gestellt. Seine Metaphern aber sind hervorragend malerisch und erhaben. Gern wandte er „Dunkelheit" und „Licht" (5 30b 8 22f. 9 1 etc.), oder die mit unwiderstehlicher Gewalt daherbrausenden Wasserwogen (8 7f. 28 17b etc.) als Veranschaulichungsmittel an. Dies sind hauptsächlich die Momente, um deretwillen Jesaja's Darstellungen in einem besonderen Glanze (λαμπρότης) strahlen.

Aus andern Teilen der althebräischen Litteratur sei als Probe einer schönen Darstellung nur Jo 1 12 herausgegriffen, wo es heisst „der Weinstock ist verdorrt, und der Feigenbaum ist verwelkt, Granate samt Palme und Apfelbaum sind dürr". Denn die Schönheit wird bei der sprachlichen Darstellung, wie bei jeder Formgebung, auch durch ein gewisses Mass von lieblicher Färbung (χρῶμα) bedingt, und welche reizende Scenerie wird in Joels Worten vor das Geistesauge des Lesers hingezaubert, indem an eine Mannichfaltigkeit anmutigster Gestalten der Pflanzenwelt erinnert ist!

Liebliche Färbung.

Anmut.

Übrigens sehr zutreffend ist das, was Wenrich 141 über Vergleichungen, wie „gleich Davids Turm ist dein Hals etc." (HL 4 4 7 5f.), bemerkt. Sie schienen allerdings „iustum modum excedere", „neque tamen haec pro nostra sentiendi cogitandique ratione diiudicanda sunt. Qui orientis oras inhabitant populi vividiori, quam occidentis incolae, gaudent imaginandi vi, quae cuncta splendidiori luce collustrat mirumque in modum auget".

Harmonie von Inhalt und Form.

b) Neben die Anmut der einzelnen Elemente einer Darstellung stellt sich als weiterer Faktor ihrer Schönheit das, was man die innere Harmonie einer Darstellung nennen kann. Oder gehört nicht auch die Einheitlichkeit des Charakters eines sprachlichen Gemäldes zu den Grundbedingungen seiner Schönheit?

Diese Harmonie besteht aber zuerst in dem Zusammenstimmen von Gegenstand und Form einer Darstellung, und wie reizend tritt diese Art der Harmonie uns oft im Hohenliede entgegen! Man lese z. B. „Wohlan doch, meine Freundin, meine Schöne, komm doch! Denn siehe, der Winter ist vorüber, der Regen hat sich verzogen. Die Blumen zeigen sich im Lande, die Zeit, den Weinstock zu beschneiden, ist gekommen, und die Stimme der Turteltaube lässt sich in unserm Lande hören“ (HL 2 10 b–12)! Wie fügen da die Ausbrüche des erwachenden Liebessehnens und die Schilderung des Naturfrühlings sich zu einer einheitlichen Gestaltengruppe zusammen! Welchen entsprechenden Ausdruck hat ferner der peremptorische Charakter der Gerichtssentenz (Jes 5 5a) in den unflektierten Sprachformen der Wortreihe „Entfernen seine Einzäunung .... Niederreissen seine Mauer!“ (5 b) gefunden! War endlich die Spottsucht nicht erfinderisch genug, die angeblich allzu kategorische und pädagogische Vortragsart des Jesaja durch eine Reihe einsilbiger und monotoner Wörter „Ordre auf Ordre, Norm auf Norm, Wenigkeit da, Wenigkeit dort!“ (28 10) abzukonterfeien?

Sinn für Zusammenstimmung von Objekt und Form einer sprachlichen Darstellung zeigt ihr Autor speziell darin, dass er das für den betreffenden Gegenstand geeignete genus dicendi wählt.

Man unterscheidet nämlich mit Theophrast drei *χαρακτῆρες φραστικοὶ τοῦ λόγου* oder genera dicendi. Allerdings weder Dathe oder Mehren oder Gerber erwähnt diese drei genera dicendi, aber Volkmann 454 ff. bespricht sie ausführlicher, indem er sie wohl zu allgemein einfach „drei Stilarten“ nennt. Die gewöhnlichen Attribute, wodurch die drei genera dicendi bei den lateinischen Rhetoren unterschieden werden, sind tenue, mediocre und sublime (Volkmann 456), und schon Theophrast hat nicht ganz ohne Grund gelehrt, dass der Charakter eines jeden von diesen drei genera dicendi „durch die verschiedene Art der Worte, Komposition und Figuren bedingt sei“ (Volkmann 460).

Die Wahl eines der drei genera dicendi hängt übrigens nicht ausschliesslich von dem darzustellenden Gegenstand ab. Diese Wahl steht auch in Konnex mit der Eigenart des bezüglichen Autors und der stilistischen Gesamtrichtung seines Zeitalters. Diese Wahl ist endlich auch davon nicht unabhängig, ob die betreffende Darstellung dem Gebiete der Prosa, oder der Poesie angehören soll. Denn um zunächst den zweiten von den erwähnten vier Regulatoren der genera dicendi ins Auge zu fassen, so war die Wahl des genus dicendi sublime, das in den Darstellungen Jesaja's vorwiegt, ebenso wenig von seiner geistigen Gesamtbeschaffenheit unabhängig, wie der χαρακτὴρ ὑψηλός, den man der Darstellungsart des Thucydides zuschrieb (Volkmann 455. 458. 461). Ferner über den Wechsel der stilistischen Gesamtneigung, welcher sich nach dem Gange der Zeitalter beobachten lässt, vergleiche man meine „Einleitung ins AT" 149. Endlich über das Verhältnis der genera dicendi zu Prosa und Poesie siehe unten S. 277 ff.!

Harmonie der Darstellungsmittel selbst.

Die Harmonie des schönen Stils zeigt sich sodann in dem Zusammenstimmen der Darstellungsmittel unter einander selbst, und die althebräische Litteratur zeigt auch diese Richtung der Harmonie in überwiegendem Masse. Denn man beobachtet sie z. B. in den Worten „und ich vertilgte den Amoriter vor ihnen, dessen Höhe gleich der Cedernhöhe und der eichenstark war, und vertilgte seine Frucht oben und seine Wurzeln unten" (Am 2 9). Man beobachtet dieselbe Harmonie in der Charakteristik „die da Rechtsspruch in Wermut verwandelten und Gerechtigkeit zu Boden streckten" (5 7). Dieselbe Art von Harmonie zeigt sich weiter in den Zusammenstellungen von Am 5 19 8 10 9 13 Nah 2 3 4 f. 11 12–14 Mal 3 2 f. Dagegen zeigen diese drei Autoren, die speziell in Bezug auf solche Harmonie betrachtet wurden, einen Mangel derselben nur in Am 4 1 f., wo den „Basanskühen" (4 1) nicht die „Angeln" und „Fischerhaken" (4 2) entsprechen, und in Mal 3 19, wo der mit „Stoppel" verglichenen Grösse doch noch „Wurzel und Zweig" zugeschrieben wird.

Also nicht völlig zutreffend bemerkte Adrian § 28, dass die Schrift „ein einmal gewähltes Bild im ganzen Verlaufe einer Darstellung angemessen durchführe", ὡς ἐν τῷ ψαλμῷ [18 10 14 f.] *διαγράφει τὸν θεὸν ὡς καταβάντα, εἶτα κράξαντα, εἶτα πέμψαντα βέλη. Τὸ αὐτὸ δὲ ποιεῖν οἶδε καὶ ἐπὶ ἀνθρώπων*, ὡς ἐν 57 5. Auch in

Jes 8 7 f. liegt der Übergang vom Strom als dem Bilde eines Heeres zu dem ebenso bildlich verwendeten Raubvogel vor. Dies ist trotz אֲגַפָּיר (Lgb. 2 499, Anm. 1!) Hes 12 14 17 21 38 6 9 22 39 4 wahrscheinlich. Ein schroffer Wechsel der Bezeichnungssphären liegt in אבי אלּוּף Jr 3 4. Ist deshalb nicht der erstere Ausdruck eine Glosse?

Diese innere Harmonie der Darstellungsmittel spielt naturgemäss bei den allegorischen Darstellungen eine besondere Rolle.

Eine Allegorie ist nur dann koncinn, wenn die Darstellung in ebenderselben Metapher beharrt und so in allen ihren Teilen harmonisch zusammenstimmt. Aber wenn verschiedene Metaphern verknüpft, oder mit den metaphorischen Ausdrücken auch eigentliche verbunden werden, so ist die Allegorie unrein oder gemischt. Den letzteren Charakter besitzt die allegorische Darstellung Ps 23. Denn da geht die metaphorische Verwendung des Hirten in die des Gastfreundes (V. 5) über. Aber ohne Grund sagte Adrian § 119 über Hes 16 7 b: „*Μασθοὺς καταχρηστικῶς τὰ ὄρη λέγουσα* [*ἡ γραφή*], *ἀπὸ τοῦ σχήματος, τρίχα δὲ τὴν τῆς γῆς εὐφορίαν*“. Denn die Metaphern „Brüste“ und „Haar“ sind von ebenderselben Sphäre entlehnt. — Ferner aus metaphorischen und aus eigentlichen Ausdrücken mischt sich die Darstellung in 2 K 18 21 ‖ Jes 36 6; 45 8 Jr 2 21 4 11 f. 6 28–30 50 17 Hes 16 3 ff. 29 3 ff. Nah 2 12–14. Über die Inkoncinnität von Ps 35 5 a b (מֹץ „Spreu“ und דֹּחֶה „stossend“) 6 a b (חלקלקּוֹת und רֹדֵף) findet man gute Bemerkungen bei Alfr. Rahlfs, Über עָנִי und עָנָו in den Psalmen (1892) 44 f.

Daraus aber, dass dies zu konstatieren ist, erwächst den betreffenden Darstellungen kein aussergewöhnlicher Mangel. Denn schon Quintilian 8 6, 47 (Gerber 2 99) sagte: „Habet usum allegoriae frequenter oratio, sed raro totius: plerumque apertis permixta est“. Es war also ein selten erreichtes Ideal, wovon Horaz in seiner Epistola ad Pisones (de arte poetica) V. 86 f. sprach, indem er stolz frug:

Descriptas servare vices operumque colores,
Cur ego, si nequeo ignoroque, poeta salutor?

Der Ausdruck catachresis, mit dem von einigen Neueren (vgl. bei Gerber 2 88 f.) die unreine oder gemischte Allegorie benannt worden ist, bezeichnet nach den alten Rhetorikern (z. B Cornificius

bei Gerber 2 27 f. 90) die „abusio, quae verbo simili et propinquo pro certo et proprio abutitur, hoc modo: vires hominis *breves* sunt, aut: *parva* statura, aut: *pauco* sermone". Eine solche Unvollkommenheit des metaphorischen Ausdruckes, die meist aus Flüchtigkeit der Wortwahl geboren sein dürfte, liegt in „stinkend machen den Geruch in den *Augen*" (Ex 5 21) und in „die *Leichname* der Idole" (Lv 26 30). Aber nicht bloss eine solche ästhetische Inkoncinnität, wie Dathe 1 1277 meinte, liegt in בִּשֵּׁל „kochen" (Dt 16 7), sondern eine Differenz der Legislation. Denn das Passahopfer „gekocht" zu essen, ist in Ex 12 9 ausdrücklich untersagt, und da ist בשׁל dem צָלָה „braten" entgegengesetzt. Aber jene „durities stili" (Dathe l. c.), wie die vorher erwähnte Inkoncinnität von anderem Gesichtspunkt aus genannt werden kann, liegt in חַי 1 S 2 15 b, דַּם 2 S 23 17 und יְגֻנַּב Hi 4 12, während בַּמֵּתִים חָפְשִׁי Ps 88 6 eine ironische Zwischenfrage sein dürfte.

Adrian § 117 fand ohne Grund eine Darstellung „*κατὰ ἀπόχρησιν· ὅταν τῇ ἑτέρων προσηγορίᾳ καὶ ἐν ἑτέροις καταχρᾶται*". Er sah diese Ausdrucksweise in den oben 102 27 ff. eingereihten Stellen Ps 17 8 a (כְּאִישׁוֹן), 44 6 (נְנַגֵּחַ) sowie Jo 2 4 b (עַם) und fügte dazu noch das vermenschlichende הַמְקָרֶה וגו' Ps 104 3 a.

„*Die harmonische Übereinstimmung*" (مراعاة النظير) wird von Mehren 100 durch einen Vers Buḥturî's veranschaulicht. Darin werden die von der Reise abgemagerten Kamele durch die Vergleichung „wie die gekrümmten Bogen, vielmehr wie die Pfeile abgeschabt, ja wie die Bogensehnen" beschrieben. Solche Konsequenz der Bilderwahl erscheint aber als eine zweifelhafte Quelle der Stilschönheit.

Innere Harmonie der Darstellungsmittel.

Die soeben behandelte Art von Harmonie sprachlicher Darstellungen muss sich speziell darin zeigen, dass der Charakter des vom Autor für die betreffende Darstellung gewählten genus dicendi einheitlich ausgeprägt ist.

Um nun die Beleuchtung dieser Harmonie zu ermöglichen, muss hier erörtert werden, inwieweit sich ein Unterschied von genera dicendi innerhalb der althebräischen Litteratur beobachten lässt.

Diese Erörterung wird sich hauptsächlich auch mit der Feststellung der Darstellungsmittel zu beschäftigen haben, welche die sogenannte *dialectus poetica* Veteris Testamenti konstituieren. Denn

Elemente der höheren Diktion der Hebräer.

unter diesem Namen fasste man die Elemente der höheren Diktion alttestamentlicher Partien zusammen.

Übrigens ist dieser Name und die damit bezeichnete Sache weder bei Volkmann und Gerber noch bei Mehren oder Dathe zu finden, und noch Eichhorn erwähnte in der 4. Aufl. seiner Einleitung, Bd. 1 (1823) 81 kaum den Namen „Dichtersprache". Und doch hatte schon Flacius 2 83 wenigstens von den Dichtern im allgemeinen bemerkt „poetae plusculum sibi indulgent; longe repetunt exordia; nequaquam observant rerum gestarum ordinem; descriptiones attexunt varias, quibus interdum diutius immorantur; similitudinibus, comparatis et amplificationibus abundant, etc.". Man vergleiche auch, was Calov in seinem Criticus Sacer Biblicus, pag. 142 s. bemerkte. Ferner hatte hauptsächlich Lowth in „De sacra poesi Hebraeorum" (Oxonii 1753), und zwar in praelectio III. ausdrücklich die „dialectus quaedam poetica" erwähnt (p. 31) und manche Elemente derselben aufgeführt. Er hatte ferner in praelectio XIII s. z. B. die Diktion des Prologs der Ijjobdichtung mit der in dieser selbst angewendeten Ausdrucksweise verglichen. Sodann hatte ebenfalls vor dem Erscheinen von Eichhorns Einleitung schon G. J. L. Vogel eine Monographie „De dialecto poetica divinorum carminum Veteris Testamenti" (1764) veröffentlicht. Kürzere Beiträge zur Kenntnis dieses Gegenstandes sind weiter in folgenden Werken zu finden: Gesenius' Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift (1815), S. 21—23, sowie in seinem Lehrgebäude der hebr. Sprache (1817), Index s. v. „poetische Formen"; Hävernick, Einleitung ins AT. I, 1 (1836), S. 171—174; Böttcher, Lehrbuch der hebr. Sprache § 50 und 51; Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik (1896) § 2 q—s. Zur abschliessenden Erkenntnis kann aber auch hier nur eine statistisch genaue Darlegung des Thatbestandes führen, und als Beitrag zu einer solchen biete ich das folgende dar.

Wenn eine systematische Vergleichung der Diktion der einzelnen Teile der althebräischen Litteratur am besten der Reihe nach den grammatischen, den stilistichen und den lexikalischen Gesichtspunkt ins Auge fasste, so würde sie zunächst folgende Gruppen von Materialien vorführen können.

Erstens: grammatische Momente:

α) זֶה fungiert anaphorisch-relativ (S. § 61 380 g) in Ex 13 8 (gehört dieser Fall mindestens zugleich zu S. § 50 *β*?) Jes 25 9 Ps

74 2 78 54 104 8 26 Pv 23 22 Hi 15 17 19 19 (über Baumann's Meinungen siehe S. § 51), ebenso זוּ in Ps 132 12 und זוֹ in Jes 42 24 43 21 Hab 1 11 Ex 15 13 16 [Samaritaner: זה] Ps 9 16 10 2 [in 12 8 ist es demonstrativ] 17 9 31 5 32 8 62 12 68 29 142 4 143 8.

β) Die suffigierte Pronominalform מוֹ (*mô*) steht statt ם (*m*) als Verbalsuffix in וגרשׁתמוֹ (Ex 23 31), aber sehr oft in Ex 15 5–17 Ps 2 5 5 11 21 10 13 22 5 45 17 59 12 73 6 80 6 83 12 140 10 Q.

γ) Nomina feminina, im Status absolutus singularis auslautend auf *ath* Ex 15 2 [Samaritaner: זמרתי ה] Jes 12 2 Jr 49 25 Q Ps 16 6 [53 1] 60 13 [61 1] 65 10* [*rabbath*] [1]) 74 19 [88 1] 108 13 120 6* 123 4* 129 1 f.* 134 4 [Kl 2 18 cf. S. § 336 x] sind zwar in den meisten Fällen textkritisch unsicher, aber mindestens in Bezug auf das ***rabbath*** kaum zu beanstanden (vgl. die Einzeluntersuchung in Lgb. 2 267 425).

δ) Die Pluralendung *în* erscheint in 2 S 21 20 K 1 K 11 33 2 K 11 13 Hes 4 9 26 18 Mi 3 12 (? aus beabsichtigtem עִיּוֹן, oder aus Allitteration an צִיּוֹן, oder Assimilation an ח) Dn 12 13; Ri 5 10 Pv 31 3 Hi 4 2 12 11 15 13 18 2 24 22 26 4 31 10 32 11 14 33 8 32 34 3 35 4 16 38 2 Kl 1 4 (4 3 K, cf. Lgb. 2 40).

ε) Beibehaltung alter Casusendungen (S. § 268 a 269 a 272 a 287 b) wird in folgenden Stellen der althebräischen Litteratur beobachtet. — Zunächst Formen auf *ô*, in welchem O. E. Lindberg (Vergleichende Gram. 81. 97) einen nicht nachweisbar scheinenden postfixen Artikel *â* und J. Barth, ZDMG 1900 598 ein unsicheres Analogiegebilde erkennen möchte, findet man in Gn 1 24 Nm 23 18 24 3 15 Jes 56 9 Zeph 2 14 Ps 50 10 79 2 104 11 20 114 8. — Ferner ein *î*, das nach Barth eine unorganische Nachahmung von אבי etc. sein soll, zeigt sich in Gn 31 39 Jes 1 21 22 16 [אפסי 47 8 10 heisst „ausser mir" und ist also unrichtig von Ley, Grundzüge 105 aufgezählt] Jr 10 17 K 22 23 K 49 16 51 13 K Hes 27 3 K Hos 10 11 Ob 3 Mi 7 [8 (Ley 105) cf. S. 186 [1]] 14 [zu אפסי Zeph 2 15 cf. Jes 47 8] Sach 11 17; Gn 49 11 f. Ex 15 6 Dt 33 16 2 S 22 [2 (Ley 105) cf. S. § 282 a] 14 Ps 101 5 110 4 113 5–7 [8 cf. S. § 272 d] 9 114 8 116 1 123 1 [144 2 (Ley 105) cf. S. § 282 a] Kl 1 1 4 21, vgl. noch בלתי, זולתי und מִנִּי bei den Adverbien und Präpositionen. — Sodann die alte

---

[1]) Die Genetivverbindung in 12 a besitzt Analogien (S. § 327 q 336 t) und bei dem indefiniten Ausdruck „ein Jahr" ist nicht das „archaistische שָׁנָת" (Duhm, KHC 1899 z. St.) als beabsichtigt vorauszusetzen. Eher könnte *šanôth* gemeint gewesen sein.

Akkusativform trat als neue — nominativische — Wortform auf (vgl. die semitischen und indogermanischen Analogieen in S. § 269 a—c) und ist an folgenden Stellen gebraucht: in [Ri 14 18 cf. S. § 269 b] Jes 8 23 [Jr 11 15 S. § 287 b] Hes 28 15 Hos 8 7 10 13; Jon 2 10 Ex 15 16 [Sam.: אימתה] Ps 3 3 [44 27 = Locativ] (? 63 8 cf. S. § 287 b) 80 3 92 16 (? 94 17 cf. S. § 287 b) [116 15 cf. S. § 269 b] 120 1 124 4 125 3 Hi 5 16 10 22 34 13 (? 37 12 cf. S. § 287 b).

ζ) Vollere oder anders betonte **Nominalsuffixe** werden gefunden. **Zunächst** älteres und im Volksdialekt noch erhaltenes *khî* für *kh* zeigt sich in 2 K 4 2 f. 7 (an diesen drei Stellen vom Qerê desavouiert) Jr 11 15 Ps 103 3–5 116 7 19 135 9 137 6. **Sodann** *ế́hû* erscheint für *ãw* in Nah 2 4 Hab 3 10 Hi 24 23, vgl. das dem Aramäischen entsprechende *ố́hî* in Ps 116 12. **Weiter** *ámô* kommt für *ām* in חֲלָבֵּמוֹ etc. Ps 17 10 21 11 89 18 vor. **Ferner** *mô* tritt für *hem* in פִּימוֹ Ps 17 10 58 7 59 13 und speziell in *lámô* für *lahém* auf: Jes 16 4 23 1 26 14 16 30 5 35 8 43 8 44 7 15 48 21 53 8 (cf. meine Einleitung, S. 76. 87) Hab 2 7; Gn 9 26 f. Dt 32 32 35 33 2 Ps 2 4 28 8 44 4 11 49 14 55 20 56 8 58 5 8 59 9 64 6 66 7 73 6 10 18 78 24 66 80 7 88 9 99 7 119 165 Pv 23 20 Hi 3 14 6 19 14 21 15 28 22 17 19 24 16 f. 30 13 39 4 Kl 1 19 22 4 10 15 (lückenhaft aufgezählt bei Ley, Grundzüge 116 und NJPhP 1893 611). **Weiterhin** zeigt sich *ế́mô* für *êhém* in Dt 32 27 [Samaritaner: צרינו] 32 [Samaritaner: ענביהם] 37 38 [Samaritaner: זבחיהם] 33 29 [Samaritaner: במתם] Ps 2 3 11 7 35 16 49 12 58 7 59 13 73 7 83 12 140 4 10 Hi 27 23 und speziell in אלימו Ps 2 5 und עלימו Dt 32 23 [Samaritaner: עליהם] Ps 5 12 55 16 64 9 Hi 6 16 b 20 23 21 17 22 2 27 23 29 22 30 2 5, vgl. das neben אינמו (Ps 59 14) stehende אינימו (73 5; S. § 258 g).

η) Im Gebiete der **Adverbien** findet sich die Negation *bal* statt *lõ* in Hos 7 2 9 16 Q Jes 14 21 26 10 f. 14 18 33 20 f. 23 f. 35 9 40 24 43 17 44 8 f. Ps 10 4 6 11 15 18 16 2 4 8 17 3 5 21 3 8 12 30 7 32 9 46 6 49 13 58 9 78 44 93 1 96 10 104 5 9 119 121 140 11 f. 141 4 147 20 Pv 9 13 10 30 12 3 14 7 19 23 22 29 23 7 35 24 23 Hi 41 15 1 Ch 16 30 || Ps 96 10.

ϑ) **Präpositionen**: Die alte Genetivform זוּלָתִי begegnet in Dt 1 36 4 12 Jos 11 13 1 K 3 18 12 20 Ps 18 32 und מִנִּי (*minnê* nur in Jes 30 11) 46 3 Mi 7 12 Ri 5 14 Ps 44 11 19 [45 9] 68 32 74 22 78 2 42 88 10 Hi 6 16 a 7 6 9 3 25 11 9 12 22 14 11· 15 22 30 16 16

18 17 20 4 28 4 30 30 31 7 33 18 23 30. Die vollere Form בְּמוֹ liest man in Jes 25 10 Q 43 2 44 16 19 Ps 11 2 Hi 9 30 K 16 4 f. 19 16 37 8. Ferner כְּמוֹ findet sich in Gn 19 15 Jes 26 17 f. 30 22 41 25 51 6 Jr 13 21 15 18 50 26 Hes 16 57 Hos 7 4 13 7 Hab 3 14 Sach 9 15 10 2 7 f.; Ex 15 5 8 Ps 29 6 58 5 8–10 61 7 63 6 73 15 78 13 79 5 88 6 89 47 90 9 140 4 Pv 23 7 Hi 6 15 10 22 a b 12 3 14 9 19 22 28 5 31 37 38 14 40 17 41 16 HL 6 10 Kl 4 6 Neh 9 11 || Ex 15 5. Sodann לְמוֹ erscheint nur in Hi 27 14 29 21 38 40 40 4. Weiterhin אֱלֵי tritt bloss in Hi 3 22 5 26 15 22 29 19 vor. Aber עֲדֵי zeigt sich in Nm 24 20 24 (Samaritaner: עד יאבד) Jes 26 4 (fehlt bei Mandelkern 825 c) 65 18 Ps 83 18 92 8 104 23 132 12 14 147 6 Hi 7 4 20 5. Endlich עֲלֵי trifft man in Nm 24 6 Jes 18 4 Jr 8 18 Mi 5 6; Gn 49 17 22 Dt 32 2 Ps 32 5 49 12 50 5 16 92 4 94 20 108 10 131 2 Pv 8 2 [17 26 steht falsch in Mandelkern 864 b] 30 19 Hi 6 5 7 1 Q 8 9 9 26 15 27 16 15 18 10 20 4 29 3 f. 7 30 4 (fehlt bei Mandelkern 864 b) 33 15 36 28 38 24 41 22 Kl 4 5.

ι) Konjunktionen: Aus der Geschichte des Gebrauchs von אַף, die in S. § 371 b c entfaltet ist, sei ein Moment hervorgehoben, das dort nicht erwähnt wurde, nämlich dass innerhalb des Psalters gam „auch etc.“ und *'aph* „auch etc.“ (dieses an den *kursiv* gedruckten Stellen) so wechseln: 8 8 14 3 *16 6 f. 9 18 49* 19 12 14 23 4 25 3 37 25 38 11 41 10 *44 10* 49 3 52 7 53 4 *58 3 65 14 68 9 17 19* 71 18 22 24 *74 16 77 17 f.* 78 20 f. 83 9 84 3 f. 7 85 13 *89 6 12 22 28 44 93 1* 95 9 *96 10* 107 5 *108 2* 118 11 119 *3* 23 f. 129 2 132 12 133 1 *135 17* 137 1 139 10 12 148 12.

Was die Syntax anlangt, so seien folgende Erscheinungen berührt:

κ) Die Neigung, das Jaqtul (cf. S. § 114) als Ausdruck eines vergangenheitlichen Vorgangs im abhängigen Satze zu gebrauchen (S. § 154 c 155 a b 156; 167; hauptsächlich 368 f—i), vgl. תְּעַטְּרֵהוּ Ps 8 6 b mit קָרָא Gn 1 5.

λ) Asyndetischer, oder vielleicht „interestischer“, aus Interesse oder Anteilnahme geborener Gebrauch des Jaqtul elevatum, das sehr mit Unrecht (Nöldeke, Zur arabischen Gram. § 60 Anm.) Jussiv genannt zu werden pflegt: vgl. über יַמְטֵר etc. Ps 11 6 etc. Hi 36 14 38 24 in S. § 194 e f 195. Übrigens trifft man auch im Arabischen z. B. ويدع (Qor'ân 17 11; GL 428 liess das و weg) „und er ruft“ anstatt ويدعو.

μ) In einem Aufsatz „sur la syntaxe de l'impératif en hébreu" (RÉJ 1897 106–109) behauptet M. Lambert beobachtet zu haben, dass „dans les morceaux de poésie ou d'éloquence, le parallelisme oblige à employer le même mode [d. h. Imperativ hinter Imperativ etc. cf. S. § 364k] pour les verbes coordonnés".

ν) Pluralische Gestalten von Nominibus sind mehrfach gewählt, wie z. B. מטרות Hi 37 6. Vgl. in S. § 259b—267i.

ξ) Seltenerer Gebrauch des Akkusativ-Exponenten את (S. § 288ab).

ο) Teils Anschluss an den altertümlicheren Sprachgebrauch und teils Lebendigkeit der Vorstellungsweise (cf. Hab 3 5ab) führte zur Auffassung mancher Dinge als Personen und daher zum Gebrauche ihrer Bezeichnungen als Nomina propria d. h. zur häufigen Vermeidung des äusserlichen Determinationsmittels, des Artikels. Dies ist komparativ und historisch in S. § 291a—295g beleuchtet worden (vgl. besonders über die Tempelweihrede in § 292b) und in den daran anknüpfenden Bemerkungen von M. Lambert in „l'article dans la poésie hébraique" (RÉJ 1898 203–209). Beachte noch, dass im Zinǵirli „kein Artikel geschrieben ist" (G. Hoffmann, ZAss 1896 233f.). Übrigens רב und צעיר Gn 25 23 kann teils aus Nachahmung des parallelen לאם und teils aus der hier besprochenen Vermeidung äusserlicher Determination stammen. — Manche Fälle, wie ספק כפים etc. (Kl 2 15a 16a), sind auch durch den Einfluss der Gebräuchlichkeit veranlasst, der in S. § 294efg besprochen wurde.

π) Substantivierung von Attributen findet sich mehrfach (S. § 305de), vgl. im Arabischen z. B. noch زائر *zâ'irun* „rugiens" = leo. Viele Beispiele giebt Wenrich 116f. 159f. Auch den Umstand, dass *bath Ṣijjôn* nur in 2K 19 21 innerhalb der historischen Litteratur auftritt, erkläre ich mir daraus, dass es aus einer rednerischen Quelle herrührt, denn 2K 19 21 geht parallel mit Jes 37 22! Alle sonstigen Stellen von *bath Ṣijjon* findet man in S. § 255e.

ϱ) Häufigerer Gebrauch des St. c. vor Präpositionen (S. § 336w—y).

σ) Bevorzugung der Ṣifa vor der Ṣila (S. § 59. 380c—f). — Aber der Parallelismus membrorum hat nichts mit der Stellung der Satzteile zu thun (gegen Carra de Vaux, Étude de syntaxe sémitique comparée 1895 6).

Zweitens die stilistischen Charakterzüge der höheren Diktion, die in irgendwelchen Teilen der althebräischen Litteratur

angewendet ist, werden in dem vorliegenden Werke selbst dargestellt. Man wird aus meiner Darlegung ersehen, mit wie wenig Recht Adrian, *Εἰσαγωγή* § 99—106 Ellipsen, Tautologien, Pleonasmen, Wiederholungen, Hyperbata als *ἴδια τοῦ μακαρίου Δαυΐδ* hinstellte. Übrigens statuierte er in Ps 21 13 unrichtig eine *ἀντιστροφή*, indem er מֵיתָר (s. o. 59 34 f.) als „Überrest" fasste und daher den Gebrauch von *ἐν τοῖς περιλοίποις σου ἀντὶ τοῦ ἐν τοῖς περιλοίποις αὐτῶν* voraussetzte.

Drittens lässt sich auf lexikalischem Gebiete beobachten, dass in gewissen Partien der althebräischen Litteratur eine Reihe von Elementen des hebräischen Sprachschatzes bevorzugt worden ist.

Darauf wird die Aufmerksamkeit zunächst bei der Lektüre von Gn 4 23 gelenkt. Denn das dort gebrauchte האזין *vernehmen* begegnet nur noch Ex 15 26 Nm 23 18 (Bil'amsspruch) Dt 1 45 32 1 Ri 5 3 Jes 1 2 etc. Jr 13 15 Hos 5 1 Jo 1 2 Ps 5 2 etc. Pv 17 4 Hi 9 16 etc. Neh 9 30 2 Ch 24 19 (vielleicht in Anlehnung an Jes 64 3, aber vgl. über den mišnischen Gebrauch von חמה Jes 24 23 etc. in S. § 305 e). Ferner אמרה *Wort* ist nur in Gn 4 23 Dt 32 2 33 9 2 S 22 31 Jes 5 24 28 23 29 4 32 9 Ps 12 7 17 6 18 31 105 19 119 11 ff. [19] 138 2 147 15 Pv 30 5 Kl 2 17 gewählt.

Während sodann in Gn 9 25–27 sich nur das oben unter ζ) erwähnte לָמוֹ 26 f. aus seiner Umgebung heraushebt, tritt in dem Gottesspruch 25 23 der Ausdruck לְאֹם, לאמים *Völkerschaft* auf, wie nur noch in dem Segensspruch 27 29 und in Jes 17 12 f. 34 1 41 1 43 4 9 49 1 51 4 55 4 60 2 Jr 51 58 Hab 2 13 Ps 2 1 7 8 etc. bis 149 7 Pv 11 26 14 28 34 24 24. — In Gn 27 29 zeigt sich neben לאם als ein anderes auffallendes Element des Sprachschatzes noch das Verb הוה, das ausserdem in Jes 16 4 Hi 37 6 Qh 2 22 11 3 Neh 6 6 begegnet.

Aus dem Bereiche der Verba seien noch drei Beispiele gegeben: אתה und nicht בוא steht für *kommen* in Dt 33 2 21 Jes 21 12 14 41 5 23 25 44 7 45 11 56 9 12 Jr 3 22 12 9 Mi 4 8 Ps 68 32 Pv 1 27 Hi 3 25 16 22 30 14 37 22. — נטע ist das gewöhnliche Wort für *pflanzen* von Gn 2 8 an, aber שתל erscheint nur in Hos 9 13 Jr 17 8 Hes 17 8 10 22 f. 19 10 13 Ps 1 3 92 14 128 3. — חִוָּה *kundthun* liest man nur in Ps 19 3 Hi (13 17) 15 17 32 6 10 17 36 2.

Endlich aus dem nominalen Gebiete sei nur hervorgehoben, dass der Ausdruck *Mensch* durch אדם in Gn 1 26 etc., aber durch אֱנוֹשׁ

nur an folgenden Stellen wiedergegeben ist: Dt 32 26 Jes 8 1 13 7 12 24 6 33 8 51 7 12 56 2 Jr 20 10 Ps 8 5 9 20 f. 10 18 55 14 56 2 66 12 73 5 90 3 103 15 104 15 144 3 Hi 4 17 5 17 7 1 17 9 2 10 4 f. 13 9 14 19 15 14 25 4 6 28 4 13 32 8 33 12 26 36 25 2 Ch 14 10, vgl. das aramäische אֱנָשׁ Dn 2 10 etc. Esr 4 11 6 11. Andere hierhergehörige lexikalische Materialien findet man noch in Gesenius' WB., herausgegeben von Mühlau und Volck (1886), S. XXXIV und bei Mühlau, de Proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis origine et indole, p. 34 s.

Ohne von allem, was hier S. 277—283 angeführt ist, irgendetwas zu erwähnen, sagt J. Robertson, The poetry etc. 1898 151: „The distinction between poetry and prose is here [in the Hebrew language] shadowy". Dieses Urteil entbehrt also der genügenden Begründung. Auch der Gebrauch der Metaphern, auf den er hinweist, ist in der höhern und niedern Diktion der althebräischen Litteratur nicht gleich (s. o. 95—108). Er limitiert seinen Satz von pag. 151 f. dann auch selbst auf pag. 156, indem er hier zugesteht: „The metaphorical use of language ... is more abundant in the Psalms".

Fragt man überdies, aus welchen Quellen die Elemente der höheren Diktion des Hebräischen geflossen sind, so ist in erster Linie das bemerkenswert, worauf Stade in seiner Abhandlung „Über den Verwandtschaftsgrad des Phönicischen und Hebräischen" (in „Morgenländische Forschungen" 1875 167 ff.) 222 hingewiesen hat, und wozu ich die hebräischen Belege in [ ] hinzufüge: „פעל ist im Phönizischen das gewöhnliche Wort für *thun, machen*" [Ex 15 17 Nm 23 23 Dt 32 27 Jes 26 12 31 2 41 4 43 13 44 12 15 Hos 6 8 7 1 Mi 2 1 Hab 1 5 Zeph 2 3 Ps 5 6 etc. Pv 16 4 etc. Hi 7 20 etc.]. „Der *Monat* heisst im Phönizischen in Monatsangaben noch allgemein ירח" [Ex 2 2 Dt 21 13 33 14 1 K 6 37 f. 8 2 2 K 15 13 Sach 11 8 Hi 3 6 7 3 29 2 39 2]. „Der Plural שנת *Jahre* ist im Phönizischen im allgemeinen Gebrauche" [Dt 32 7 Jes 38 10 15 Hes 22 4 Ps 31 11 61 7 77 6 11 78 33 90 10 15 102 25 28 Pv 3 2 4 10 5 9 9 11 10 27 Hi 10 5 16 22]. — Will man sodann ein allgemeines Urteil über die psychologischen und lokalen Quellpunkte der Elemente des höheren genus dicendi der Hebräer wagen, so scheint mir am richtigsten so gesagt zu werden: die Bestandteile der höheren Diktion mancher Partien der althebräischen Litteratur sind als ungewöhnliche und die Mannichfaltigkeit des Ausdrucks steigernde Formen gewählt worden, und sie waren nach

ihrem Laute meist hervorragend klangvoll, nach ihrer Herkunft aber zum Teil älter, zum Teil volksdialektisch und in beiden Fällen oft zugleich fremddialektisch.

Interne Harmonie des höheren genus dicendi.

Bei dem Gebrauche dieser höheren Diktion konnte Harmonie dadurch erzielt werden, dass kein störendes Element hinzugefügt wurde. Aber wo die Mischung anfing, unharmonisch zu werden, wird sich nicht leicht entscheiden lassen.

Wahrscheinlich bezog sich schon auf die Eleganz und Harmonie der Dichtungen Davids seine Bezeichnung als נעים זמרות ישראל 2 S 23 1 b. Denn die sicherste Übersetzung ist folgende: „der lieblich ist in Bezug auf (S. § 336 h) die Gesänge (ein zusammengesetzter Status constructus, der seine Analogien in S. § 281 h besitzt) unter Israel“ = *der Liederliebliche Israels.* So ist der Ausdruck wahrscheinlich im Trg., sicher in der Peš.: ܡܒܣܡܢ *condiens* etc., bei Hieron.: egregius psaltes Israel; bei Raši und Qimchi z. St. verstanden worden, und „der liebliche Sänger Israels“ wird auch in Siegfried-Stade, WB. s. v. נעים und von Löhr, KEHB z. St. übersetzt. — Oder ist dieses נעים im Sinne von „der liebliche Gegenstand“ zu fassen? „Der Liebling“ ist bei Klostermann im KC und bei KÜ, „the joy“ von H. P. Smith im ICC 1899 z. St. übersetzt. Aber dies ist an sich schwierig, und zur Ausprägung dieses Gedankens hätte ein passives Wort näher gelegen. Der Parallelismus verlangt auch kein passives *naʿîm*, denn „der Gesalbte Jahwes“ wurde kaum noch als ein passiver Begriff gefühlt, und von der aktiven Beziehung Davids zu Musik und Poesie ist mehr die Rede (1 S 16 18 2 S 1 17 ff. 3 33 f. 22 1 ff. Am 6 5 etc.), als von seiner passiven Beziehung zu den beiden erwähnten Äusserungen (1 S 18 7; LXX Ps 151). Es ist auch nicht ratsam, dieses *naʿîm* von den andern zwölf abzusondern und mit نغم *naghama* (*naghima*) „leni, submissa voce usus est“ zu kombinieren, welches Nestle (Marginalien 10) in „2 S 23 1 und Ps 81 3 vorzuliegen scheint“. Ein von diesem נעם abgeleitetes *naʿîm* würde weder in aktiver noch in passiver Bedeutung 2 S 23 1 passen, und der *kinnôr* Ps 81 3 war doch auch nicht bloss leise tönend. Vgl. Gn 31 27 Hi 21 12, wonach der Ton des *kinnôr* mit dem Paukenschlag zusammenwirkte. Übrigens *εὐπρεπεῖς ψαλμοὶ Ἰσραήλ* (LXX) 2 S 23 1 beruht auf der Voraussetzung einer Haplographie von נעים anstatt נעימם. Field 1 584 fügt hinzu: „Alia exempla: *καὶ ὡραῖος ὁ ψαλμός*“.

Jedenfalls bildet diese Ausführung über das wahrscheinliche *amoenus* von 2 S 23 1 einen Übergang zum folgenden Abschnitt.

Steigerung des Wohllautes.

2. Die Quellen der Erhöhung des Wohllauts der Darstellung entspringen teils aus einem gewissen Mass des Zusammenklanges der Darstellungselemente und teils aus einer geregelten Abwechslung des formellen Verlaufs der Darstellung.

Zusammenklang.

a) Die erste von diesen Quellen ist also ein gewisses Mass von Zusammenklang der Darstellungselemente. Denn so sehr ein immerwährendes Unisono dem Ohre missfällt und dieses im allgemeinen Abwechslung erstrebt, so sehr wird es doch angenehm berührt, wenn im Flusse der Schallwellen einzelne gleichklingende Elemente auftauchen. Diese Thatsache der Erfahrung lässt sich auch aus der Physiologie der Sinneswahrnehmungen ableiten. Denn die Gehörthätigkeit muss wohlthuend berührt werden, wenn nach einer kürzeren oder längeren Reihe von Eindrücken die gleiche Wahrnehmung sich wiederholt, und dadurch ein Ausruhen der Empfindungsnerven eintritt.

Etwas anderes ist das sich häufende Unisono, und wieder etwas anderes ist der Laut und sein ihm nach einem Intervall in nüancierter Klangfarbe nachtönendes Echo. Man weiss, wie sehr uns das letztere entzückt, während die Wiederkehr des Unisono uns vom akustischen Standpunkt aus auch dann missfällt, wenn sie dem Zwecke der charakterisierenden Nachahmung, wie in *ṣaw lāṣaw ṣaw lāṣaw qaw lāqaw* etc. (Jes 28 10 13), dient. Übrigens aber ist die Eintönigkeit, die ein betreffender Autor durch seine Wortwahl bewirkt, wie ויביאם und הביא in Dn 1 2ab gewählt ist, nicht „Monotonie der hebräischen Sprache" (Bludau. Die alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel in BS 2 295).

Die zusammenklingenden Elemente der sprachlichen Darstellung sind schon frühzeitig ihren Beurteilern aufgefallen. Die griechischen Rhetoriker sprachen von παρήχησις (Anklang) etc. (Volkmann 439. 441; Gerber 2 144 ff.). Von den Arabern wurde diese Stilerscheinung *aǵ-ǵinâsu* genannt, d. h. die Homogeneïtät, wie Mehren 154 treffend übersetzte. Raši fand in *šaphra šaphar* (Mi 1 10b) ein לשון נופל על הלשון, also einen Ausdruck, der mit dem andern zusammenfiel d. h. zusammenklang. Dav. Qimchi fand dieselbe Erscheinung in *chall^{e}qê náchal chelqekh* (Jes 57 6). Ebendieselbe Erscheinung fand

er in מְנִיתִי (Jes 65 12) wegen desson Beziehung zu מְנִי. Er verglich dabei Gn 49 19 16 Zeph 2 4b und fügte hinzu: וְהוּא דֶּרֶךְ צַחוּת d. h. und darin besteht eine Methode der Eleganz. Sodann sind diese Gleichklänge unter dem verallgemeinerten Ausdruck *Paronomasia* zusammengefasst worden. So geschah es von Dathe 1 1335 f., von Gesenius im Lehrgebäude 856 f., von Mehren 154 f. und von J. M. Casanowicz in der verdienstvollen Monographie über „Paronomasia in the Old Testament“ (Boston 1894). Ehe ich aber selbst die einzelnen Arten der sprachlichen Gleichklänge vorführen kann, muss eine Voruntersuchung über die Elemente des sprachlichen Gleichklangs angestellt werden, die als Mittel zur Steigerung des Wohllauts einer sprachlichen Darstellung gelten können.

Das Ohr, von dessen Urteil oben 285 9 ff. gesprochen wurde, macht beim Empfinden der Gleichklänge keinen Unterschied zwischen unvermeidbarem und vermeidbarem, zwischen zufälligem und beabsichtigtem Gleichklang. Nämlich Casanowicz 26 f. begnügt sich, die Gleichklänge in die soeben erwähnten Kategorien zu bringen. Aber schon das Gehör macht einen Unterschied zwischen gewöhnlichen und aussergewöhnlichen Gleichklängen. Darauf beruht es, dass wenigstens zunächst die einsilbigen Flexionsendungen nicht leicht als vollgiltige Gleichklänge empfunden werden.

Nach dieser Analogie konnte auch das hebräische Ohr z. B. in den auf einander folgenden Worten *mô͑adîm*, *jamîm*, *šanîm* (Gn 1 14), oder in *perû*, *rebû*, *mil'û* (22) keine vollgiltigen Gleichklänge finden. Aus demselben Grunde konnten in solchen Sprachen, in denen Flexions- oder Derivationsmittel oder Präpositionen etc. präfigiert werden, diese vorgesetzten Laute nicht als auffällige Gleichklänge gelten. Mit Unrecht meinte Casanowicz 27, von dieser Regel die Nominalpräfixe ausnehmen zu sollen, „because they were no longer felt to be formative elements“. Die Begründung dieser Annahme wird bei ihm aber vollständig vermisst. Ja, er hat auch übersehen, dass das von ihm angeführte Wortpaar מוּצָא וּמוּבָא die gegenteilige Meinung empfiehlt. Denn eben nicht der Anlaut *m* in der ursprünglichen und normalen Lesart מוֹצָא וּמְבוֹא (2 S 3 25) genügte, um ein zusammenklingendes Wortpaar herzustellen, sondern man suchte den Eindruck dieses gleichen konsonantischen Anlautes *m* durch den gleichen Vokal *ô* zu ergänzen. Dafür dass nicht, wie Casanowicz meint, das Nominalpräfix als voller Faktor anlautenden Gleichklanges

galt, spricht doch auch folgender Umstand. Das Nominalpräfix *m* von משמה ist bei der Zusammenstellung von שממה ומשמה etc. Hes 6 14 nicht berücksichtigt. S. u. 292 4 ff. bei Zeph 1 15 ein ebensolches Beispiel aus dem Arabischen! Deshalb können Fälle, wie ***mach(a)šakh*** und ***maʒaqašîm*** (Jes 42 16), die Casanowicz 62 als Beispiele von Allitteration aufzählt, nicht gelten.

Dass die Zusammenstellung eines Singulars mit seinem eigenen Plural, die einen Superlativ ersetzen soll, wie ***ʒèbed ʒabādîm*** etc. Gn 9 25 etc. S. § 309 h i, nicht als Mittel der Herstellung von Euphonie gemeint ist, hat Casanowicz 26 richtig hervorgehoben. Aber betreffs aller Fälle der sogenannten figura etymologica (***'âkhôl tōkhēl*** etc. Gn 2 16 etc.) ist mir ebendasselbe Urteil nicht so sicher, wie ihm. Vielleicht stimmt man mir bei, wenn man die in S. § 219 a—220 b 329 a—g o—v gesammelten Beispiele überblickt (vgl. auch hier weiter unten 2 K 19 7 || Jes 37 7 etc. Hes 18 16 a 38 12 a etc.). In einem Teil der Fälle dürfte doch die Rücksicht auf den Zusammenklang der Formen zur Wahl gerade dieses Verstärkungsmittels angeleitet haben.

Die Gleichklänge einer sprachlichen Darstellung, die gemäss dieser Grenzregulierung als Mittel der Steigerung ihres Wohllautes gelten können, zerfallen nach der Natur der Sache in folgende Gruppen.

α) Allitteration: ***brešith bara'*** Gn 1 1 kann nicht mit Casanowicz (Paronomasia 26) als „unavoidable“ hingestellt werden, denn auch תחלת ברא hätte, wie in Hos 1 2, gewählt werden können. — עפר ואפר Gn 18 27 (cf. Hes 27 30) Hi 30 19 42 6 †. Auch im Arabischen kann der Anklang nur die beiden letzten Konsonanten der betreffenden Wörter betreffen, wie in „Er hat لا اثر ولا عثير weder Spur noch Land“, was Dietrich, Zur Gram. 256 anführt, also: *lâ 'iṯran walâ 'iṯjaran.* — לבתים לבדים Ex 25 27 (Dathe 1 1335). — שם ושארית 2 S 14 7 cf. שרשך ושאריתך Jes 14 30 (Dietrich, Zur Gram. 255). — ישם ושרק u. ä. 1 K 9 8 Jr 19 8 49 17 50 13 †. — שמע שמועה u. ä. 2 K 19 7 || Jes 37 7; Jr 49 14 (23 51 46) Ob 1 †. — Jes 1 28 a s. u. 292 32. — לערץ הארץ Jes 2 19 (cf. S. § 329 c) 21 (cf. Ps 10 18 b *β* †). — שמיר ושית u. ä. Jes 5 6 7 23–25 9 17 10 17 27 4 †; 10 29 a *β*. — שם ושאר und נין ונכד Jes 14 22 Hi 18 19 †. — ששון ושמחה u. ä. Jes 22 13 a 35 10 b 51 11 b; Jr 7 34 15 16 16 9

Allitteration.

Sach 8 19 Ps 51 10; 40 17 Kl 4 21; cf. Est 8 16 f. — מי וג' Jes 15 9 a. — מבית מבוא Jes 23 1 (Dietrich, Zur Gram. 255)? — סחריה שׂרים 23 8; cf. 24 4 a 7 a b 12 22 a. — פחד וג' Jes 24 17 f. Jr 48 43 f. Kl 3 47 a. — שׁמנים שׁמרים u. ä. Jes 25 6; 10 b 26 1 b (Kl 2 8 b); 29 6 Nah 1 3 b; Jes 34 11 a α Zeph 2 14 a; vgl. auch *šadajim* Jes 32 12, das als lebensvoller und kontextueller dem von Stade in ZATW 1884 267 und im WB 464 b empfohlenen *sadîm* vorzuziehen sein dürfte, mit *sedê*. — שׁד ושׁבר u. ä. Jes 51 19 59 7 60 18 Jr 48 3 † (lückenhaft angeführt bei Casanowicz 80). — *challeqê . . . chelqekh* Jes 57 6. — *šôm(m)û šamájim* Jr 2 12 a †. — שׁמה ושׁערורה Jr 5 30 †. — קצים קצרו Jr 12 13 a. — מה־משׂא Jr 23 33. — נסו נדו Jr 49 30 a. — חרב והחרם Jr 50 21 b. — דבר ודם Hes 5 17 28 23 38 22. — שׁממה ומשׁמה u. ä. Hes 6 14 23 33 32 15 33 28 f. 35 3 7. — מהם מהמ' Hes 7 11; — ע(י)רם ועריה Hes 16 7 22 39 23 29 †. — Vgl. ופרשׂתי וג' Hes 17 20 cf. Kl 1 13 b. — ענן וערפל Dt 4 11 (ähnlich 5 19) Hes 34 12 Jo 2 2 Zeph 1 15 Ps 97 2 Hi 38 9 †. — שׁמות ושׁאף Hes 36 3. — סר סבאם Hos 4 18; 9 15 b s. u. 292 32. — סער וג' סופה Am 1 14 b Ps 83 16. — Wahrscheinlich gehört auch die Zusammenstellung von עי und גי Mi 1 6 a b hierher, denn ע repräsentierte auch den Laut des *gh*, wie die Gleichung עזה = Γάζα beweist. — הרחיבי קרחתך Mi 1 16 b. — אלילים אלמים Hab 2 18 b. — תרא וג' ותירא Sach 9 5. — ער וענה Mal 2 12. — הוד והדר Ps 21 6 (45 4) 96 6 104 1 111 3 Hi 40 10 1 Ch 16 27 (Zitat) †. — ירהו וג' ייראו Ps 64 5 b. — שׁיר, שׁור etc. 69 31 a 32 a. — שׁאלו שׁלום וג' 122 6 f. — אלביש בשׁת 132 18 a cf. Hi 8 22 a. — כפור כאפר וג' 147 16 b. — פחד פתאם u. ä. Pv 3 25 8 27 b 10 16 a b 13 22 b 14 34 b. — ילבשׁו בשׁת Hi 8 22. — ישׁמו ישׁרים etc. Hi 17 8 26 10 a 29 16 a 31 40 a 37 16. — שׂעריה שׁוממין etc. Kl 1 4 a; 13 b; 2 8 b (cf. Jes 26 1). — שׁאת וג' שׁבר Kl 3 47 b 4 18 a. — שׁם משׁמן Qh 7 1 a. — שׂמחה וששׂון Est 8 16 f. — אויב ואורב Esr 8 31 b. — σήμερον σωτήρ Lk 2 11; syrisch: *tarʿâ* (porta) und *ṭejârâ* (crates) Jh 10 1 Pešîṭâ.

Aus der nachbiblischen Litteratur der Juden gehören nach Casanowicz 43 z. B. folgende Ausdrucksweisen hierher: „An drei Dingen wird ein Mensch erkannt, nämlich בכיסו בכוסו ובכעסו = *bekîsô bekôsô ûbekaʿasô*, d. h. an seinem Beutel, an seinem Becher und seiner Bitterkeit (בכעסו eigentlich: an seinem Ärger, oder seinem Zorn)“. — אכול בצל ושב בצל = *'ekhól bèṣel wešéb beṣél*, „iss Zwiebel und wohne im Schatten“, d. h. lebe lieber ärmlich, als dass du von einem Gläubiger aus dem Schatten deines Hauses vertrieben werdest.

Allitterierend und assonierend sind mehr oder weniger sicher folgende Beispiele: *nâ3 wānâd* Gn 4 12 14 †. — וייראו ויירא 42 35 b, schon von GL 858 hervorgehoben. — עָצוּר וְעָזוּב d. h. am wahrscheinlichsten „Belasteter (Dienstpflichtiger) und Lastfreier“ nach Ex 23 5 b (Selbständiger cf. Lgb. 2 137, Anm. 2): Dt 32 36 1 K 14 10 21 21 2 K 9 8 14 26 †. — הִגָּלוֹת נִגְלוֹת etc. 2 S 6 20 (in Jes 22 13 a war mit שָׁתוֹת der Infinitivus constructus gemeint und darnach auch vorher dreimal); סוּס כְּנוּס וגו׳ Jes 30 16 a; רָאוֹת רַבּוֹת 42 20 a; אָלוֹת וגו׳ Hos 10 4 a; עָרוֹת יְסוֹד Hab 3 13 b. — *Kᵉrēthî u-phᵉlēthî* u. ä. 2 S 8 18 15 18 20 7 (23 b) 1 K 1 38 44 1 Ch 18 17 †. — תִּגְעַשׁ וַתִּרְעַשׁ 2 S 22 8; *'attá 3attá* zur Verstärkung des Gegensatzes von „du“ und „ich“: 1 K 21 7; — מְהוּמָה וגו׳ Jes 22 5 a; *hippôq tippôq* etc. Jes 24 3 6 a; רַעַם וָרַעַשׁ 29 6; *'armôn* ‖ *hamôn* 32 14; *zèbach ṭèbach* 34 6 b (Dietrich, Zur Gram. 256); *ra'û wajjîrá'û* 41 5 (S. § 366 t); *sûs 3izzûz* 43 17; עֲזוּבָה וַעֲצוּבַת 54 6 (GL 857); *šèṣeph qèṣeph* 54 8; — בָּנִים, פָּנִים Hes 2 4 a; *môṣa'aw umôba'aw* (Hes 43 11), wo die letztere Formation statt *mebô'aw* gewählt ist, wie neben *môṣā* statt *mābô* vielmehr *môbā* als spätere Randlesart in 2 S 3 25 erscheint; — *ṣèmach qèmach* Hos 8 7 b; אֵילִילָה אֵילְכָה Mi 1 8 a; — וַתִּרְעַשׁ וַתִּגְעַשׁ Ps 18 8; *jir'u wᵉjîra'u* 40 4 52 8; *nôdî* etc. 56 8; *hindoph tindoph* 68 3 (cf. Lgb. 2 554 b!); הִמְרוּ וגו׳ 107 11; — תִּרְאוּ וַתִּירָאוּ Hi 6 21 b; פַּחִים וגו׳ 22 10 a b; — יִשֹּׁךְ וגו׳ Qh 10 11; — בָּרָד וגו׳ בָּרָק Sir 32 10 a; — *menè* (die Haare) und *manjân* (gezählte) in der Pešîṭâ von Mt 10 30, woran Nestle in The Expository Times 1899 525 erinnerte; ferner *πορνείᾳ* und *πονηρίᾳ*, *φθόνου* und *φόνου* Rm 1 29 (Dathe 1 1336) 31 a Eph 3 6 a.

Allitteration.

In der griechischen Prosa tritt die Allitteration fast nur in Verbindung mit der Annomination auf (s. u. 292 16). Aber in der Poesie findet sie sich von Homer an „nicht selten“ (Volkmann 439): *χύντο χαμαὶ χολάδες* (Il. 4 526); *δόσιν κακὰν κακῶν κακοῖς* (Aeschylus, Perser 998). „Euripides hat dieses Mittel nicht mehr wie die andern Tragiker instinktiv und selten, sondern bewusst und häufig angewendet“ (Norden, Antike Kunstprosa 1 60). Ähnlich war es bei den Römern nach Volkmann 339 f. und Gerber 2 163 f.: vgl. *l*onge *l*ateque; nos omnia nobis difficilia *f*acilium *f*astidio *f*ecimus (Seneca, Epist. 90 18); qui data *f*ide *f*irmata *f*identem *f*efellerit (Plautus); *s*aepe levi *s*omnum *s*uadebit inire *s*u*s*urro etc. bei Vergil, Eclog. 1 56 8 21 ff. 68 ff.; *p*ossunt *p*rodesse *p*otentes etc. (Ovid.,

Trist. 3 4, 7 f.). Über **Allitteration** in anderen Litteraturen s. u. bei „Stabreim“!

Assonanz.

β) **Assonanz**, wie der **vokalische Gleichklang** aufeinander folgender Wörter genannt zu werden pflegt, wird in folgenden Wortzusammenstellungen gehört: *tóhu wabóhu* Gn 1 2 Jr 4 23 und *tóhu . . . bóhu* Jes 34 11 †; גבורה und חלושה Ex 32 18 a; סורר ומורה Dt 21 18 20 Jr 5 23 (Casanowicz 33)? שגעון וג׳ Dt 28 28 a Sach 12 4 (Casanowicz l. c.)? Aber sicher ist **Assonanz** wieder in folgenden Vokalfolgen beabsichtigt: *ni''eṣ ni.* 2 S 12 14 a; — *hôj gôj* Jes 1 4; *kî . . . jophî* 3 24 b; *hiššamēr* ‖ *hašqēṭ* 7 4; שאלה ‖ למעלה 7 11 b (cf. S. § 402 d); ־עָה 24 19; — *hôj hôdô* Jr 22 18; — *sikkûth* ‖ *kijjûn* Am 5 26 (GL 374 Anm.)? — *nesûj* ‖ *kesûj* Ps 32 1; *bedobrékha* ‖ *bešophṭékha* 51 6 b; — *zadôn* ‖ *qalôn* Pv 11 2; אור וג׳ 23 29. Ebenso sollen vielleicht auch die Worte בתולות נוגות Kl 1 4 b, jedenfalls die Wortpaare σχῖνος und πρῖνος (Sus 54 58), κτηνῶν und πτηνῶν (1 Kor 15 39) eine Assonanz enthalten. Der letzterwähnte Fall wird auch von Norden, Antike Kunstprosa 2 (1898) 503 hervorgehoben.

B. Jacob, ZATW 1898 299 meint, dass in Dt 28 22 ursprünglich die Lautkomplexe *bašaḥaft uβaqaddaḥt uβadallaqt*, ferner *bašiddafôn uβajirraqôn* gesprochen worden seien. Ebenso hätten sich einstmals *mard* und *ma'l* in Jos 22 22 einander entsprochen. Aber erstens wird bei dieser Annahme das Streben nach Gleichklang grundlos zum Beherrscher der konsonantisch-vokalischen Lautgesetze gemacht. Denn wenn in jenen beiden ersten Worten *šaḥaft* und *qaddaḥt* die Gutturalis den *a*-Laut bewahrte, so ist nicht ebenderselbe Vorgang beim dritten Worte vorauszusetzen. Vielmehr entspricht das überlieferte *dallèqeth* ganz dem Verhalten der Nichtgutturalen zur Bewahrung des *a*-Lautes. Ferner, wenn die Sprachtradition eine Ahnung von jener Tendenz nach Assonanz gehabt hätte, so würde sie diese mechanische Korrespondenz der Laute auch wirklich hergestellt haben. Denn dieses Verhalten der Sprachüberlieferung beobachten wir zwar nicht wahrscheinlich in תשופך Gn 3 15 (s. o. 122 23), was nach P. Haupt bei Casanowicz 81 statt תשאופך gesprochen worden wäre, aber in folgenden exzeptionellen Formationen: *naššánî* etc. Gn 41 51; das zweite *ʿajarîm* Ri 10 4, während bei *Dimon* Jes 15 9, was Casanowicz 43 52 als Produkt des Strebens nach Gleichklang anführt, auch *Dimona* Jos 15 22 (Lgb. 2 459) nicht zu vergessen ist.

Zur Ermöglichung des Zusammenklanges sind aber weiter folgende Lautgestalten gebildet worden: *tibbôq*, *tibbôz* Jes 24 3 (cf. Smend, ZATW 1884 193); *kelaj* 32 7 (cf. *kilaj* 5); בכו statt בעכו Mi 1 10; *nesûj* Ps 32 1; *pallag* 55 10. Ebenso sind ja auch ἅπαξ γεγραμμένα zur Ermöglichung der Allitteration oder Assonanz gewählt worden: דמשק Gn 15 2 b β (s. o. 26 3); שיג 1 K 18 27; ירעה Jes 15 4 cf. מעי 17 1; שאיה 24 12; שמרים 25 6; ברד 32 19 a; מחמל Hes 24 21; שׁשׁ' 39 2; סעה Ps 55 9; כשיל etc. 74 6; cf. כסה Pv 12 16 (nur noch in 23); וזר 21 8; שאת Kl 3 47 b (Casanowicz 42); vgl. עכר 1 Ch 2 7 mit Jos 7 25 f.

„Die **Allitteration** ist bezeichnend für die germanische, die angelsächsische, die skandinavische Poesie, also für die an Konsonanten reichen nordischen Sprachen, während die südlichen, namentlich die spanische, die **Assonanz** pflegen" (Gerber 2 163).

Annomination. γ) **Annomination** ist, was das Wort selbst betrifft, die von Quintilian (9 3, 66) geprägte lateinische Gestalt des Ausdruckes παρονομασία, wie Gerber 2 149 bemerkt. Was sodann die mit diesen beiden Worten bezeichnete Stilerscheinung anbelangt, so kann **Annomination** als die potenzierte Form der Allitteration bezeichnet werden. Denn bei der **Nebeneinanderstellung etymologisch verwandter Sprachgebilde** wird mehr, als der blosse Zusammenklang der **an**lautenden Konsonanten erstrebt. Bei der nun folgenden Aufzählung von Beispielen der **Annomination**, die sich in der althebräischen Litteratur finden, sollen die Stellen *kursiv* gedruckt werden, in denen die Annomination in der Zusammenstellung verschiedener Verbalstämme u. ä. besteht: וַיַּכִּרֵם וַיִּתְנַכֵּר Gn 42 7 a b; עֲנוֹת, עַנּוֹת Ex 32 *18 a b*; והשׁמֹתי, ושׁממו Lv 26 *32 a b*; והשׁבת וג' Dt 30 *1-3*; שׁאלתי וג' 1 S 1 *27 f.*; ויקם וג' 1 K 8 *20 a b*; והשׁיבו וג' *47 a b*; „verzehren" und „verzehrt werden" Jes 1 *19 f.*; *'āšîrā-nnā lîdîdî šîrath dôdi* 5 1 a; *ta'amînû* ‖ *tē-'āménû* 7 *9 b*; סאון סֹאֵן 9 4; חקקים וג' 10 1 a b; *bôgdîm bāgádû* etc. 24 16 b 27 7; *mûsād mus(s)ād* „von wohlbegründeter Gründung" 28 16 b; תאניה ואניה 29 2 Kl 2 5 b. Allerdings die Konjizierung von ונקוו für Jr 3 17 (Nestle, Marginalien etc. 3; Casanowicz 76) setzt ohne Grund voraus, dass קרה im Sinne des arabischen *qaraj* „collegit aquam" im Hebräischen existiert habe und in Gn 1 9 f. Jr 3 17 verkannt worden sei. Aber sichere Fälle von Annomination liegen wieder in folgenden Ausdrucksweisen vor: סערת וג' Jr 23 *19 a b*;

בוקה ומבוקה Nah 2 11; שואה ומשואה Zeph 1 15 Hi 30 3 38 27 Sir 51 10 c (שואה ומשואה); עֹבֵר ומתעבר Pv 26 *17 b*; עֲשֻׁקִים Qh 4 *1 a b*; ויקם וג' 2 Ch 6 *10 a b* (‖ 1 K 8 *20 a b*); בשובכם וג' 2 Ch 30 *9*.

Den aus Nah 2 11 Zeph 1 15 Hi 30 3 etc. angeführten Wortzusammenstellungen entspricht formell ganz das arabische Wortpaar الكون والمكون „das Sein und der Ort" (Dietrich, Zur Gram. 256). Dathe 1 1339 bemerkte ferner den Parallelismus von ܪܩܕܬܘܢ (*raqqedtûn*, saltavistis) und ܐܪܩܕܬܘܢ (*'arqedtûn*, lamentati estis) Mt 11 *17*. Er verweist sodann betreffs Jh 1 5 b auf קְבַל „Dunkelheit" (Dalman, Gram. des JPAramäisch 105) und קַבֵּל „aufnehmen". Dieselbe Erscheinung zeigt sich in der Nebeneinanderstellung von *ἀναγινώσκετε* und *ἐπιγνώσεσθε κτλ.* 2 Kor 1 13 3 2 b, *πολλοῖς πολλάκις κτλ.* 8 22 9 3 b. Norden, Antike Kunstprosa (1898) 1 23 f. weist nach, dass neben der Antithese (s. o.) die *παρονομασία* hauptsächlich durch Heraklit und Gorgias zu Elementen der Kunstprosa erhoben wurden. Ein Beispiel aus Plato's Phaedrus 249 C ist *τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται* (Volkmann 440).

Allitterierende, assonierende und hauptsächlich annominierende Ausdeutung von Worten.

Dies dürfte eine sachliche Benennung der Stilerscheinungen sein, die im Arabischen unter dem allgemeinen Ausdruck *ǵinasûn* (s. o. 285 33) und sonst unter der Bezeichnung „Paronomasie" mit befasst, oder höchstens als „Wortspiele" (Volkmann 407), genauer: „Wortklangspiele" (Gerber 2 132; s. o. 84 34), „jeux de mots" (Ant. Baumgartner, L'humour 23), „plays upon words" (Casanowicz 12) zu einer besonderen Unterabteilung der Paronomasien gestempelt werden. Obgleich diese Stilerscheinungen nur zum geringeren Teile als Mittel der Steigerung des Wohllautes gelten können, müssen sie doch hier in einer Nebenuntersuchung vorgeführt werden.

Allitterierende Wortdeutung.

Allitterierende Wortausdeutungen sind oben 292 18 im Hinblick auf folgende Fälle als eine besondere Gruppe erwähnt worden: *sar(r)áj'ikh sôr^e^rîm* Jes 1 23; *sar(r)êhém sôr^e^rîm* Hos 9 15. Da sind die beiden nebeneinander gestellten Worte שׂר (*sar*) und סורר so deutlich von verschiedenem Etymon, dass das Motiv, gerade *sôr^e^rîm* bei der Charakterisierung der betreffenden *sar(r)îm* zu wählen, nur in der Allitteration der beiden Ausdrücke gelegen haben kann. Im übrigen aber ist es einigermassen zweifelhaft, wie weit bei den in Rede stehenden Wortausdeutungen das Interesse für die phonetische

Ähnlichkeit, oder das Interesse für die etymologische Zusammengehörigkeit der betreffenden beiden Wörter vorgewaltet hat. Doch meine ich, dass ein phonetisches Interesse in den Fällen vorauszusetzen ist, in denen ähnlich klingende Ausdrücke zusammengestellt sind, die höchstens in ihrer mehr oder weniger verborgenen Wurzel verwandt sind.

Zu dieser Gruppe gehören noch z. B. folgende Kombinationen: *Nôᵃch* und *nich(ch)am* Gn 5 29; מָצוֹר Mi 7 12 als ausdeutendes Äquivalent von מצרים; vgl. פתאם Pv 7 22 mit פתאים 7 a; *šèmen* und *šimᵉkha* HL 1 3 a Qh 7 1 a.

Allitterierend-assonierende Wortdeutung.

Allitterierend-assonierend sind darnach folgende Wortzusammenstellungen: *Qajin* und *qanîthî* Gn 4 1 b; *Dammèšeq* und *mèšeq* etc. 15 2 b 17 5 35 18 (cf. יצא ראשׁנה und זרח 38 28 b 30 b). Ausserhalb der Genesis sind die hierher gehörigen Fälle nicht systematisch gesucht, aber gelegentlich folgende Stellen notiert worden: קן, קיני Nm 24 21 (GL 859); עכן, עכור Jos 7 25 (cf. עכר 1 Ch 2 7); ʿanijja ʿAnathoth etc. Jes 10 30 b; 13 6 Jo 1 15†; 15 9 a 21 2 (עלי) 11 a (דומה cf. אדום = שׂעיר) 13 (עָרָב und עֲרָב) 24 18 a; Jr 48 2 b; Hes 7 6 (הקיץ cf. Am 8 2) 25 16 a; Hos 1 4 a b (יזרעאל, ישׂראל); Jo 1 15 (Jes 13 6); Am 5 5 b (cf. Jos 5 9) 8 2 (קץ cf. Hes 7 6); Mi 1 10 a α β 11 b 13 a (לרכשׁ, לכישׁ); 15 a (ירשׁ, מרשׁה); Zeph 2 4 a b; Sach 9 3 a; פרסין, פרס Dn 5 25 b 28; πρῖνος κτλ. Sus 54 f. 58 f. (Einleitung 486).

Ganz zutreffend sagt Ant. Baumgartner, L'humour dans l'ancien Test. 1896 34: „Chez les prophètes, la note de l'humour reste une note grave, conforme au ton général de leur prédication. Et pourtant, malgré le sérieux de leur pensée et le caractère souvent tragique de leurs discours, ils ont su parfois donner à leur pensée cette forme *d'esprit* qui convient au style noble". — In der nachbiblischen jüdischen Litteratur (s. o. 288 32) ist ירבעם (1 K 11 26 29 12 2 ff. 14 1 16 15 30 16 2 ff. 22 53 2 K 3 3 9 9 10 29 13 2 ff. 14 24 15 9 ff. 17 21 f. 23 15 2 Ch 9 29 13 1 ff.) zweifach kombiniert worden: teils mit ריבע עם „das Volk zum unsittlichen (cf. Lv 18 23 20 16) Götzendienst verleiten" und teils mit מריבה, weil er Dissensus zwischen Israel und dessen himmlischen Vorfahren hergestellt hat (cf. Mal 3 24 a). Vgl. „drei Könige haben keinen Teil an der künftigen Welt: Jerobeam, Ahab (1 K 16 29 33 etc.) und Manasse (Mišna, Sanh. 10 2). Ebenso ist im Talmud der צְפוֹנִי (Jo 2 20) als „das böse Gebilde (יֵצֶר Gn 8 21 a) gedeutet, das im Herzen des Menschen verborgen

ist“ (צִפּוֹן). Im Arabischen vgl. *ad-daınu šainu-d-dîni* „das Schuldenmachen ist die Schändung der Religion“ (Mehren 156).

In einigen Fällen tritt der ideelle Zweck der Zusammenstellung ähnlich klingender Formen besonders deutlich zu Tage. Hierher gehört es, wenn Jesaja (5 7 b) *mišpaṭ* etc. als *mispach* etc. charakterisieren wollte, was durch *Richten* etc. und *Vernichten* etc. nachgeahmt werden könnte. Ferner מָרָתָה Jr 4 17 soll durch den Hinweis auf מַר 18 den Beigeschmack des Bitteren bekommen. Übrigens ist eine Wirkung des *chèreb* (Jr 50 35–38) in sehr geistloser Weise durch die Aussprache *chóreb* von den anderen Wirkungen abgetrennt. Ferner der ideelle Gegensatz von Unterstützung und Zerstreuung sollte in Hes 12 14 durch die Gegenüberstellung von עֶזְרֹה (? „und alles was um ihn [als] Hilfe ist“) und אזרה ausgeprägt werden, und auch die Wahl der Aussprachsnüance *'ezarè* (Lv 26 33 Hes 5 12 12 14 cf. Sach 7 14 etc. Lgb. 2 503) wollte diesem Zwecke dienen. Aus demselben Motiv entsprang wohl die Nebeneinanderstellung der einigermassen zusammenklingenden Worte *š^ephaṭîm* und *šaṭîm* Hes 28 26. Ob aber in der Parallelisierung von *šôṭ* und *šōd* Hi 5 21 eine gegenseitige Beleuchtung der beiden Begriffe enthalten sein soll, ist fraglich. Sicher war es hingegen der Fall, wenn Jesus in Mt 21 15 f. dem *ošanna* (אושענא) ein *'ošna* (עושנא) entgegensetzte (cf. Ps 22 1 Mt 27 46). So ist es nach Zahn, Einl. ins NT 2 316 von Nestle in The Exp. T. 1899 525 angenommen worden. Übrigens aber steht im Targum *šeni* zu Est 3 8 die Form הושענה (cf. ὡσαννά), und für עוּשְׁנָא (Stärke) Ps 8 3 etc. ist 'עו mit *u*, wie in ܥܘܫܢܐ, überliefert.

Mehrmals bilden die allitterierenden oder assonierenden Wörter mehr oder weniger direkte Gegensätze: Vgl. schon ראשית ‖ אחרית Nm 24 20, dann מאס und וּמְשׂוֹשׂ Jes 8 6 a b, עָ֫ל und הבל Jr 2 5 a b, הֶלְאֵתִי und העליתי Mi 6 3 a 4 a, דמים und תם Pv 29 10 a, und damit darf γινώσκεις, ἃ ἀναγινώσκεις; (Act 8 30), κρίνεις und κατακρίνεις und ähnliches (Rm 2 1 5 16 12 3 14 23 2 Kor 4 8 2 Thess 3 11) verglichen werden.

Als eine besondere Gruppe dürfen hier die Zusammenstellungen אָסֹף אסיפם etc. Jes 28 28 a Jr 8 13 a 48 9 a Zeph 1 2 a erwähnt werden.

Endlich gehört die Art von Wortdeutungen hierher, bei welcher Worte mit chiastischer Korrespondenz der Laute sich gegenseitig beleuchten sollen. Vielleicht soll so schon *'ebṭach* Jes 12 2 durch seinen Gegensatz *'ephchad* in ein helleres Licht gestellt werden.

מאס und מְשׂוֹשׂ 8 6ab fallen vielleicht auch unter diesen Gesichtspunkt. Jedenfalls ist die chiastische Lautkorrespondenz bei folgenden Gegenüberstellungen beabsichtigt: פְּאֵר und אֵפֶר Jes 61 3, מֹצָאֵי und צִמָּאוֹן Ps 107 33b, יְחַלֵּץ und לַחַץ Hi 36 15 (Casanowicz 35). Beachte auch die Zusammenstellung von *mā bâ* mit *bâmā* (Hes 20 29), wodurch die letztere als Stätte einer unmotivierten Frequenz gedeutet werden soll, und *mirzach serûchîm* Am 6 7b! Von hier aus scheint mir aber auch auf das bis jetzt dunkle יושבת שפיר עריה בשת Mi 1 11a ein Licht zu fallen. Sollten nicht die beiden äusseren und die beiden inneren Glieder dieser Wortreihe an einander anklingen, und war dabei nicht auch eine chiastische Lautkorrespondenz von שבת׳ und בשת beabsichtigt? Auch in Mi 1 13a 16b kommt es ja nur auf eine annähernde Ähnlichkeit der neben einander gestellten Lautkomplexe an. So scheint auch יעבץ mit עצב in 1 Ch 4 9f. kombiniert zu werden. Aber nur eine sehr fragliche Richtigkeit besitzen die Fälle, in denen Königsberger (ZwTh 1893, II. Bd. 306f. und 1894) diese Erscheinung nachweisen zu können gemeint hat. Aus der nachbiblischen Litteratur (s. o. 288 32) berührt sich hiermit שמא נתחלף לך בין איוב לאויב „vielleicht ist von dir *'ijjôb* und *'ôjēb* [Feind] verwechselt worden", sagte Ijjob zu Gott (cf. Hi 1 1 3 1). Hierher gehört auch, was Dathe 1 1339 über מַשְׂכָּל („crux" cf. שִׂכֵּל Gn 48 14b) und מִכְשׁוֹל (scandalum) zur Beleuchtung von 1 Kor 1 23f. bemerkt, zu dessen Erklärung er übrigens auch an die lautliche Verwandtschaft von סֶכֶל (*μωρία* [Qh 10 6a]), השׂכיל „Erfolg haben" (cf. *δύναμις*) und שׂכל (*σοφία*) erinnerte. Solcher *ǵinâsu-lqalbi* findet sich auch im Arabischen: z. B. *fatḥun* und *ḥatfu* (Mehren 158). Ein anderes Beispiel dieser „Umstellungs-Paronomasie" giebt Fleischer 2 210: واجد und جواد.

Die nur allitterierende und assonierende Wortzusammenstellung wurde auch schon bei den alten Rhetorikern als *παρονομασία* oder „denominatio" bezeichnet. Denn man fand eine solche darin, dass Terenz (Andria 218) schrieb „Nam incéptiost améntium, haud amántium" und dass Cicero (Cat. 1 9) sagte: „qui de huius urbis atque adeo de orbis terrarum exitio cogitant" (V. J. Emery, Definition of some rhetorical terms [AmJPhil. 1897 206 208]).

Annominierende Ausdeutungen von Wörtern aber, also wirkliche Paronomasien, sind folgende: Annominierende Wortdeutung.

Die einfachste Art besteht aus den Fällen, in denen sicher oder

sehr wahrscheinlich auf das Etymon des einen Wortes hingewiesen und so ein Lichtstrahl auf dieses geworfen werden soll: *'adama* || *'adam* Gn 2 7ab; *'išša* || *'îš* 23 (cf. Lgb. 2 159); *Šêth* || *šâth* 4 25; *japht* || *Jèpheth* 9 27; 10 25 11 *9* (*kursiv* sind *die Stellen* gesetzt, in denen ein ausdrücklicher Versuch der Herleitung des betreffenden Namens vorliegt) 16 *14* 19 20 37 f. 21 6 cf. 9 *31* 22 *14* 25 *25* f. (cf. Hos 12 4 a; Gn 27 36) *30* 26 *20-22 33* (cf. 21 *31*) 27 *36* 29 *32-35* 30 *6* (cf. 49 16) *8 11* (cf. 49 19) *13 18* (cf. 49 15 ex.) *20 23* f. 31 47 b (*Galsed* zur Beleuchtung von Gilsad) 32 *3 29* (cf. 35 10; Hos 12 4 b) *31* 33 *17* 38 *29* 41 *51* f. 49 8 a 13 15 (cf. 30 18) 16 (cf. 30 6) 19 (cf. 30 11) 50 *11.* — Ausserhalb der Genesis sind bei nur sporadischer Beobachtung folgende Fälle notiert worden: משׁה Ex 2 *10*; גרשׁם *22*; לוי Nm 18 2; גלגל Jos 5 *9* (cf. Am 5 5); 1 S 13 7 a: und als — neue und wirkliche — sIbrîm (d. h. *Überschreitende*) *überschritten* sie etc. War diese Aussage einfach unmöglich? Ist also ועברו מעברות הירדן (Wellh.), resp. ויעברו וג' (Driver, KÜ, Löhr im KEHB), oder ועם רב עברו (Budde in SBOT) zu konjizieren? — עברו מעברה Jes 10 29 a; אדם 63 2 a; מני || מניתי 65 11 b 12 a; שׁקד Jr 1 12; ההבל ויהבלו 2 5 b; תקוע תקעו etc. 6 1 48 2 a; שׁלומים 13 19, ein ausdeutendes Echo von Jerusalem; זרים וזרו 51 2 a; רחמ(ה) etc. Hos 1 6 a b 2 25; יעקב, עקב etc. 12 4 a b; עפרה עפר Mi 1 10 b; אכזיב אכזב 14 b (s. o. 293 28 f.); מרא כי המר Ru 1 20 b; ותכנע הכנענים Neh 9 24; שׁלמה || שׁלום 1 Ch 22 9; *Πέτρος* || *πέτρα* Mt 16 18 (Dathe 1 1338). — Nachbiblische Beispiele der jüdischen Litteratur (s. o. 288 32) sind folgende: אוי לי מיוצרי אוי לי מיצרי „wehe mir von Seiten meines Bildners, wehe mir von wegen meines Gebildes" d. h. der Gedanken (vgl. Gn 8 21 a). Menaššè (2 K 20 21 21 1 ff. 23 26 24 3 Jr 15 4 1 Ch 3 13 2 Ch 32 33 33 1 ff. s. o. 293 36) ist daraus abgeleitet, שהנשיא את ישראל לאביהם שבשמים (cf. Mal 3 24 a). — Vgl. *az-zulmu zulumâtu jaumi-lqijâmati* (arabisch bei Mehren 160) „das Unrecht ist die Verfinsterung des Auferstehungstages". Andere Beispiele von Paronomasien giebt Fleischer 2 162 176 178 239 (*Şâliḥ* || *şâliḥ* heisst bei den Arabern eine „vollkommene Paronomasie", *tágnîsun tâm*[*m*]*un*; pag. 417) 250 299 310 f. 335 343 369 384 („etymologische Paronomasie") 433 452. Vgl. über „Wortspiel" ebenda pag. 217 („eine unübersetzbare Spielerei") 249 266 („Sinnspiel mit der etymologischen Bedeutung der Eigennamen") 304 („unübersetzbares after-etymologisches Wortspiel im arabischen Geschmack") 462 738.

Annominierende Wortdeutung.

Annominierende Wortausdeutung wird auch so erstrebt, dass ebendasselbe Wort in modifiziertem Sinne wiederholt wird: עזב Ex 23 5 = *überlassen* und *freilassen* (cf. עזוב Dt 32 36 etc. s. o. 289 5 f.). Die Deutung „verlassen sollst du es [nur] mit ihm" ist wegen des energischen Ausdrucks עזב תעזב nicht wahrscheinlich. — שׁמם Lv 26 32 a b cf. Hes 12 19 (Casanowicz 34 82); חרם Jos 6 18 cf. 7 11 f.; vgl. מהאכל etc. Ri 14 14 a α; הידד Jes 16 9 b 10 b; יחזיון יחזו 26 11; צו לצו וג' 28 10 13; אריאל 29 1 2 a; 2 b; נוס וג' 30 16 a b; חלקי וג' 57 6; נפשׁ 58 10 a α β; רעה Jr 11 17. 23 33 b 38 f. giebt eine Ausdeutung von *massa'* (Aufhebung = Ausspruch) in den Worten „nun ich werde euch *našieren* (vergessen; Kl 3 17) durch *nasieren* (Aufheben = Exilieren)", und es ist fast nicht das Wahrscheinlichste, dass beide Male *nasa'* (aufheben) gemeint war. דרוֹר 34 17; נשׂא Hes 44 12; חטא Hos 8 11; הוֹבישׁ Jo 1 10 f.; חית Ps 74 19 a (S. § 255 d α) b; שׁמר Pv 19 16 21 23; צר 24 10; מרעד Kl 2 6; מנחם Qh 4 1 b; יפיח 10 4; שׁטף ישׁטפו Dn 11 22. Vgl. „am Tage, da die *Stunde* (d. i. die Auferstehung) eintritt, werden die Sünder schwören, sie hätten nicht länger als eine *Stunde* (in den Gräbern) verweilt" (Ṣûre 30 54 f.; Mehren 155). Diese Art der Wortzusammenstellung ist eine Art der *traductio* und heisst genauer διαφορά, wenn sie in den Worten ebenderselben Person auftritt, aber ἀνάκλασις oder (bei Quintilian 9 3, 68) ἀντανάκλασις, wenn sie in den Sätzen verschiedener Personen gebraucht wird, wie in „cum Proculeius quereretur de filio, quod is mortem suam *expectaret*, et ille dixisset, se vero non *expectare*: immo, inquit, rogo *expectes*" (Volkmann 408; Gerber 2 216). Schliesslich fallen auch die oben 11 3 10 ff. besprochenen Ausdrücke aus Ri 10 4 15 16 Jes 10 24 b 37 18 58 10 66 3 b 4 a Jr 7 18 f. 8 4 b 14 a b Hes 20 24 f. 41 24 a Hos 8 5 a Ps 141 5 Qh 7 6 zugleich unter den hier behandelten Gesichtspunkt.

Als eine kleine Sondergruppe dürfen die Fälle zusammengestellt werden, in denen ein bloss gedachtes Wort durch die Nennung eines lautlich gleichen oder ähnlichen beleuchtet wird. So sind das gesetzte und das zu ergänzende קרעו Jo 2 13 in verschiedenem Sinne gebraucht. Ebenso wird das nicht ausgesprochene *On* (Gn 41 45 50 46 20 = Heliopolis Jr 43 13) durch die Setzung von *Awen* gedeutet (Hes 30 17). Vgl. die mir hinreichend sichere Kombinierung von Heliopolis (in der Biqʿa = Baal-beq) = *On* (LXX) mit *Awen* (Am 1 5) und die Umdeutung von בית אל in בית און Hos 4 15 5 8

10 5 cf. 8! Ferner sollen die nicht erwähnten *chôzîm* als *hôzîm* Jes 56 10 charakterisiert werden. Über יונים Ps 123 4 siehe S. § 309k!

Eine zweite Quelle des Wohllauts der sprachlichen Darstellung sprudelt in einer geregelten Abwechslung ihres formalen Verlaufs. Diese nicht leicht definierbare Beschaffenheit des Stils nennt man seinen Rhythmus oder besser seine Eurhythmie. Ehe diese selbst nach ihren eigenen Bedingungen beschrieben wird, ist erst noch

b) eine Kombination von Faktoren des Wohllauts und des Rhythmus zn betrachten.

Euphonie und Eurhythmie.

Einen Zusammenhang von Euphonie und Eurhythmie erblicke ich nämlich darin, dass die Darstellungselemente, die den Wohllaut steigern, an bestimmte Stellen auf einander folgender Sätze gestellt werden, und somit die wohlklingenden Elemente der Darstellung in bestimmten Intervallen wiederkehren. Vielleicht habe ich mit dieser Beobachtung etwas zur psychologischen Erklärung der Stilerscheinungen beigetragen, die meistens nur mechanisch als Anaphora, Epiphora etc. aufgeführt werden. Denn auch sogar Gerber 2 175 ff. hat diese Erscheinungen nur als „Wortfiguren" zusammengestellt.

Anaphora.

α) Die Anaphora, die auch Epanaphora heisst (Volkmann 398; Gerber 2 186), ist bekanntlich die Wiederholung von Worten am Anfange auf einander folgender Sätze und wird in folgenden Fällen beobachtet: בָּרוּךְ Dt 28 3–6 (Dathe 1 1331), אָרוּר 16–19; אנכי אנכי וג' Ri 5 3b (cf. Ps 76 8) 7b 12a 23a; ותמלא Jes 2 7ab 8a, על־כל 12a—16b, הוי 5 8–22, שבת משוש 24 8ab, ארח 26 7a 8a, הנה עֲבָדַי 65 13f.; ראיתי Jr 4 23–26, ואכל וג' 5 17, הנני על 23 30a 31a 32a, חֶרֶב 50 35–37, וְנִפַּצְתִּי 51 20b—23b; חֶרֶב Hes 11 8; וְאֵרַשְׂתִּי Hos 2 21; על־שְׁלשָׁה וג' Am 1 3—2 6; מֵאֶתְנַן וג' Mi 1 7b, וְהִכְרַתִּי 5 9a—12a, יום 7 11f.; בְּקֶרֶב שָׁנִים Hab 3 2; אסף Zeph 1 2f.; בְּטֶרֶם 2 2b; רַבִּים Ps 3 2b 3a, שְׂאוּ 24 9, קול יהוה 29 3–5, ארום 46 11b, ישלח 57 4, עורה 9, cf. 93 3b, 94 3ab 96 1ab 2a, 7b 8a, ברכי וג' 103 1a 2a, טוב וג' 118 8f. 15f., יהוה 121 5ab, doch auch למען 122 8a 9a; cf. 123 3b 4a; וּרְאֵה 128 5b 6a, הַלְלוּ 148 1f.; הין וג' Hi 36 17; ואם ינוח Sir 31 3b 4b 5b, 10bdf, 32 4e 5bd 13a—15a 17ac 18a; מַרְבֶּה 9 mal 2 etc. hinter einander in Pirqê Aboth 2 7; קָנָה 2 mal 2 (ebenda).

An manchen Beispielen dieser anaphorischen Wiederholungen zeigt sich besonders deutlich, dass das wiederholte Aussageelement als **Basis** dient, **auf der ein neues Moment** der Darstellung **aufgebaut** werden soll. Von dieser Art ist „Setz (שְׁפֹת) den Kessel auf, setz auf (שְׁפֹת) und giess auch Wasser hinein!“ (Hes 24 3), ferner „und was übrig liessen (וְיֶתֶר) etc.“ Jo 1 4; „auf dich haben vertraut (בָּטְחוּ) etc.“ Ps 22 5 a b 6 b; „largimini (concedite, הָבוּ) Jahwae etc.!“ 29 1 67 4 (יוֹדוּךָ וג׳) 6 7 f.; „es sahen dich die Gewässer, o Gott, es sahen dich die Gewässer und (S. § 330 p) bebten“ (77 17); אשר חרפו 89 52, הללו 113 1; 124 1 f. 126 2 b 3 a (הגדיל וג׳) 127 1 a α (אם יהוה לא) b α; a β (שָׁוְא) b β 2 a; 128 1 b 2 b (אַשְׁרֵי) 129 1 f. (רַבַּת וג׳) und ähnlich 130 5 a. Die von Hupfeld-Nowack zu Ps 29 1 hiermit koordinierten Stellen 57 2 a 8 a 92 10 93 3 a 115 1, in denen die wiederholten Worte nur durch einen Vokativ getrennt sind und nicht, wie in 94 3 a b (298 32), jede wiederholte Wortgruppe einen eigenen Stichos bildet, gehören vielmehr bloss zur Epizeuxis (s. o. 156 32). Dazu gesellen sich auch 94 1 und 96 7.

„Nach dem Haus der Finsternis, dem Sitz Irkalla's, Nach dem Haus, dessen Betreter nicht mehr herauskommt“ (Höllenfahrt der Ištar [ed. Alf. Jeremias] 4 f.); „ich werde zertrümmern“ (17 f.); „Stadt nicht gebaut, Stadt nicht errichtet“ (D. H. Müller 1 13); *πάντα* (*μοι*) *ἔξεστιν* 1 Kor 6 12 10 23 (Joh. Weiss 185); *μὴ οὐκ ἔχομεν* 9 4 f.; *πάντες* 10 1 b—4 a 8 a (Joh. Weiss 187); *πάντα* 13 7; *εἴ τις* fünfmal in 2 Kor 11 20; *κινδύνοις* 26.

β) **Epiphora** (bei Dathe 1 1332: Epistrophe): אָבַדְנוּ Nm 17 27 b; וְאָמַר וג׳ Dt 27 16-26; בִּפְלַגּוֹת וג׳ Ri 5 15 b 16 b; תפשׂום חיים und חיים תפשׂום 1 K 20 18 a b; וְשַׁח וג׳ Jes 2 11 17, בקומו וג׳ 19 b 21 b; 5 25 b 9 11 b 16 b 20 b 10 4 b; יְלָלָתָהּ 15 8 b α β; אֵין שלום וג׳ 48 22 nur entlehnt aus 57 21; auch ולא יפתח פיו 53 7 a b **kann** eindrucksvolle Epiphora sein sollen; ילכו Hes 1 12, תקוננה אותה 32 16; רבו Sach 10 8 b (vgl. Gn 43 14 b unten 304 23); מלך הכבוד Ps 24 10, הר־בשן 68 16, עזרם וג׳ 115 9–11, לשון רמיה 120 2 b 3 b, נפשי 131 2 a b, ליהוה und לאביר יעקב 132 2 a b 5 a b, כהניך וג׳ 9 16, ברכו וג׳ 135 19–21; *νήπιος* 1 Kor 13 11; *εἰσιν*; *κἀγώ* 2 Kor 11 22, *πολλάκις* 28; *u-zu-unša* „ihren Sinn“ (Höllenfahrt der Ištar 2 f.); „wenn du eine Sache nicht *vermagst*, so lass sie und geh von ihr zu etwas über, das du *vermagst*“ etc. bei Mehren 102 156 163, cf. *dâmisun* und *ṭâmišun* 159.

Epiphora.

Die Vereinigung von Anaphora und Epiphora heisst gewöhnlich **Symploke**. Sie findet sich zwar kaum in אַל־יִתְהַלֵּל und ו Jr 9 23 (Dathe 1 1332), aber in יאמר וג׳ Ps 118 2–4 und in הודו וג׳ 136 1–3. Ähnlich ist 1 Kor 12 4–6 14 15. Gerber 2 193 f. giebt Beispiele aus Demosthenes (*Περὶ τοῦ στεφάνου*, p. 112: *ἐμαρτύρησε Νικοκλῆς ... κατὰ τὴν διαθήκην, ἐμαρτύρησε Πασικλῆς ... κατὰ τὴν διαθήκην*), aus Cicero (In Verrem 5 50, § 133, wo ich aber statt des von ihm zitierten ersten *oportere* in der editio Teubneriana vielmehr *debere* finde) und aus anderen alten und neuen Autoren.

Ploke. γ) **Ploke** ist die gewöhnliche Bezeichnung des Gleichklangs von **Anfang** und **Ende** eines oder zweier auf einander folgenden Sätze. Diese Erscheinung heisst auch *Kyklos* (Volkmann 400 f.: „Donatus p. 398 und Rufinus p. 50 19 sprechen in diesem Falle von *inclusio*“). Gerber 2 194 führt z. B. aus Propertius 5 5, 53 den Vers „*aurum* spectato, non quae manus adferat *aurum*“ als Probe an. Analog sind folgende Ausdrucksweisen: „Es feierte (חדלו) die Richterschaft (?) in Israel, sie feierte (חדלו)“ Ri 5 7 a; תְּבֹרַךְ, תְּבֹרָךְ 24 a b cf. 28 a αβ; היום 2 S 3 8 a b; שממה Jes *1 7* (*kursiv* sind die Stellen gesetzt, in denen Satz**anfang** und Satz**ende** nur mehr oder weniger *synonym* sind), יְיֵלִיל 16 7 a (siehe weiter unten über 18 2 7), כל חַיְתוֹ 56 9, אֵשׁ 64 1 a; אָרִיב Jr 2 9 b (s. w. u. über 46 20 24 Zeph 2 8 10); cf. איש Hos 4 5 a; קנאתי Sach 8 2; wahrscheinlich לֹא כֵן Ps 1 4 a (*οὐχ οὕτως ... οὐχ οὕτως*), יארב 10 9, קוה 27 14 a b, זמרו 47 7 a b, אלהים 53 3, נכון לבי 57 8, ähnlich ist שׁמר und שׁמרך 121 4 b 5 a, ברכו וג׳ 134 1 b 2 b; הבל Qh 1 2, טוב 7 1 a; *ἐλπίς* Rm 8 24, *ἡ ἀγάπη* 1 Kor 13 4, *χαίρετε* Phil 4 4, *γρηγορεῖτε* Mk 13 35–37; cf. Ps 8 2 10 103 1 22! Im **Arabischen** ist das den Satz beginnende لاح (apparuit) und das den Satz schliessende حال (circumstantia) zu vergleichen. Ferner „und du *fürchtest* die Menschen, aber Gott ist würdiger, dass du ihn *fürchtest*“ (Ṣûre 33 37) und andere Beispiele siehe bei Mehren 162 f. 164!

„Die *ἐπάνοδος* oder *regressio* ist nach Quintilian § 35 diejenige Art der Wiederholung, welche einmal Ausgesprochenes wiederholt und teilt, wie in Vergil., Aeneis 2 435 f.: Iphitus et Pelias mecum, quorum Iphitus aevo (436) iam gravior, Pelias et volnere tardus Ulixi“ (Volkmann 400).

Anadiplosis. δ) **Anadiplosis** ist der häufigste Name der Darstellungsweise, in welcher das **Ende** eines Satzes zum **Anfang** einer neuen Aussage gemacht wird (s. o. 144 23 ff. über Chiasmus). Gerber 2 182

führt Beispiele aus Demosthenes, Homer, Sophokles (Elektra 1168 [lies: 1144 f.]: *ὦ φίλτατ᾽, ὥς μ᾽ ἀπώλεσας, ἀπώλεσας κτλ.*) und anderen an. Volkmann 401 zitiert Belege aus Cicero (Cat. 1 1: Hic tamen vivit. Vivit?) und Vergil (Aeneis 10 180 f., Ecl. 10 72 f.). Diese Erscheinung heisst auch Epanastrophe (Casanowicz 33, Gerber und Volkmann ll. cc.), und im Lateinischen sagt man auch dafür (s o. 300 32) „regressio“ (Am.J.Philol. 1896 212 f.). Im Arabischen vergleiche man schon „die wechselseitige Ähnlichkeit der Extremitäten“ (Mehren 101), besonders aber مزاوجة (*muzâwaǵatun* = copulatio), wie z. B. die zwei Hälften eines Verses von Buḫturî (Mehren 103) durch فلج (*fa-laǵǵa* = tum perseveravit) verbunden sind. Die reine Anadiplosis zeigt sich in den beiden Zeilen „Wächter des Wassers, öffne dein Thor, Öffne dein Thor, eintreten will ich!“ (Höllenfahrt der Ištar 14 f.).

Aus dem Hebräischen gehört hierher schon *šôphēkh dam hāādām bā-ādām dāmô jiššaphekh* (Gn 9 6 a cf. Lv 26 29), worin überdies auch die Ploke (s. o. 300 10) einigermassen vertreten ist, wie in Pour elle il s'embellit, et s'embellit par elle (Gerber 1 555). Dasselbe ist noch strenger in *lākhēn jejêlîl* (יילִיל) *mô'āb, lemô'āb kullôh jejêlîl* (Jes 16 7 a) ausgebildet (cf. 5 20). Ähnlich ist auch 27 5 Mi 2 6; „Väter sollen verzehren Kinder (בנים), und Kinder sollen verzehren ihre Väter“ Hes 5 10 (ähnlich ist Lv 26 29); (ה)קֵּץ בָּא בָּא הַקֵּץ Hes 7 6 a; *ben* ... *ha'ab* *w^e'ab* ... *ha-ben* 18 20 b; cf. *δικαιοῦται* bis *δικαιωθῶμεν* Gal 2 16. So sind Gleichklänge auch in שֶׁהֵם בְּהֵמָה הֵמָּה לָהֶם (Qh 3 18 b) geordnet. Diese Verbindung von Ploke und Anadiplosis ist ebenfalls (s. o. 301 6 f.) *ἐπάνοδος* (regressio) genannt worden (Dathe 1 1338). Nicht gut ist es, wenn Quintilian 9 3, 41 (Gerber 2 200) diese Erscheinung einfach *πλοκή* nannte. Überdies belegte er sie mit „*Vestrum* iam hic factum reprehenditur, patres conscripti, non *meum*, ac pulcherrimum quidem factum, verum, ut dixi, non *meum*, sed *vestrum*“ (Cicero, In Quintum Metellum).

Mehr oder *weniger* (vgl. die *kursiv* gedruckten Stellen) echte **Anadiplosis.** Fälle der Anadiplosis finden sich — ferner — in folgenden Stellen: Ri 5 (cf. צדקוֹת 11 a,) כלחמו 19 a αβ 20 a b, לעזרת י׳ 23 b αβ; סֹדֹם וג׳ Jes *1* 9 f.; לְאֻמִּים וג׳ 17 12 b 13 a, הלוֹט und הלוֹט 25 7 a; בטוח *26* 3 *b*, בטחו *4 a*, cf. ביהוה und ביה *4 a b*; ישׁפילה und ישׁפילה etc. 5 b 6 a b („Stichwort“ צדיק in *7 a b*) 8 b 9 a („Stichwörter“ למדו und למד wenigstens in der Nähe vom Ende und An-

fang des Stichos in 9 b 10 a) 10 b 11 a (יהוה) 11 a b (יחזו und יחזיון); שלום וג' 27 5 (von „Stufenrhythmus“ in Jes 24—27 sprach auch Smend in ZATW 4 194); כרמל 32 15, *16 a b* (משפט und צדקה) *45 1 b* (דלתים und שערים) *60 13 b* (מקום וג'); Jr 2 13 b: בארות בארות וג' ist, weil das zweite ב' nur eine Apposition und keinen neuen Satz bildet, nicht mit Recht von Gerber 2 196 hierher gezogen worden (cf. זקן Ps 133 2 b α); *3 8 a* (רְבָבִים und מַלְקוֹשׁ); אֱכוֹל Hes 3 1; *5 7 a b* (משפטי); בָּאָה 7 6 b 7 a; אתנך 16 34 b. Eine ähnliche Erscheinung liegt in Jo 1 3 f. (s. u.), und echte Anadiplosis findet sich wieder in יַשִׁיפוּן וג' Mi 2 6 a b, פִּימַי 7 14 b 15 a; דרך Ps 1 6 a b, להטוף und יחטוף *10 9*; נאספו כ' 35 15 a b (cf. יפלטם 37 40 a b), während והדרך 45 5 a nur ein dittographisches Echo von 4 b zu sein scheint; אשיב 68 23. Konnte, wie z. B. נאספו in 35 15 a b, nicht auch כל־גוים 72 17 b doppelt gesetzt oder gemeint gewesen sein? Folglich ist nicht der Wegfall von כל־משפחות zu vermuten (KÜ u. a.). Weiter gehört hierher אַל־תרימו 75 5 b 6 a, לָבֵשׁ לָבֵשׁ 93 1, כי בא יצמיתם 94 23, 96 13 a α β, זמרו 98 4 b 5 a, נדיבים 113 8, יברך 115 12, עליכם 14, עזרי 121 1 b 2 b, ינום וג' 3 b 4 a, ירושלם 122 2 b 3 a, (י)חָנֵּנוּ 123 2 b 3 a, עבר וג' 124 4 b 5 a cf. 7 a b. Vielleicht war auch החלתי doppelt gemeint 130 5 b 6 a (vgl. 121 6 a b). Zu זקן 133 2 s. o. bei Jr 2 13 b! Aber weiter gehört hierher נחלה 135 12 a b 136 21 a 22 a, vgl. 145 18 (לכל); Hi *7 18* (לבקרים und לרגעים), ותקותי 17 15 a b (war ספקים in 34 26 doppelt gemeint? Cf. bei Ps 72 17 b 93 1 130 5 b 6 a; s. o. 198 12 Jes 11 7 a); צעקת וג' Hi 34 28; cf. שושנה HL 2 1 b 2 a; עיני Kl 1 16; *ζωή, καὶ ἡ ζωή* Jh 1 4 f., vgl. *τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια* 8 32. *κληρονόμοι κτλ.* Rm 8 17 (cf. 29 f.) 9 30 10 17 2 Kor 9 6 (Joh. Weiss 175) 11 21 Phil 2 8 Jak 1 3 f.

Leittöne, Leitmotive. Euphonisch-rhythmisch wirken auch Epanalepsen (s. o. 155 3 f.), die nicht gerade den Anfang oder das Ende von Sätzen bilden. Solche Epanalepsen nennt man gewöhnlich „Stichworte“, aber ihr Wesen und ihre Funktion dürfte besser durch den Ausdruck *Leittöne* bezeichnet werden. Dazu gehört wohl קולם und קלות (מן comparationis S. § 308 b), אדירים und אדיר Ps 93 3 b 4 a, 4 a b. Ferner innerhalb Ps 120—134, aus denen viele Fälle von Anaphora, Epiphora, Ploke und Anadiplosis erwähnt worden sind, beobachtet man folgende *Leittöne*: שכן 120 5 b 6 a, שלום 6 b 7 a, ישמר 121 7 a b 8 a, (? שבטי 122 4, כסאות 5), שלום 6 a 7 a, ישליו und שַׁלְוָה 6 b 7 b; ? עיני 123 1 a 2 a α β b; רב(ת) שבע 3 b 4 a; בוז 3 b 4 b; ? המים 124 4 a 5 a, נפשנו 5 a

7 a, נמלט und פח 7 a b; ? סביב ל 125 2 a b, wahrscheinlich aber הצדיקים 3 a b, weil dieses in 3 b nicht wiederholt zu werden brauchte; ? נָשָׂא 126 6 a b; aber בני 127 4 b war nicht natürlicherweise zu vermeiden (gegen Delitzsch); ? יְבָרֶךְ 128 4 a 5 a; doch auch ברכת und ברכנו 129 8 a b nach Analogie von פדות und יפדה 130 7 b 8 a; גָּמֻל 131 2 b $\alpha\beta$; 132 2 a b 5 b 9 a b 13 b 14 b 16 a b; יֹרֵד 133 2 a b 3 a; בָּרֵךְ 134 2 b 3 a. Allerdings fehlen die erwähnten Eigentümlichkeiten in manchem Teile der genannten fünfzehn Dichtungen, wie wenigstens in 130 1–4. Trotzdem dürfte es eine sehr wahrscheinliche Meinung sein, dass der Titel שִׁיר הַמַּעֲלוֹת resp. שִׁיר לַמַּ׳, über den meine Syntax § 267 h β 304 c zu vergleichen ist, sowohl auf die Bestimmung dieser Lieder, Wallfahrtslieder zu sein, als auch auf den damit übereinstimmenden stufenartigen Rhythmus der meisten Partien dieser Lieder sich bezieht. **Stufenrhythmus.**

Solcher „Stufenrhythmus“ wird auch anderwärts beobachtet. Denn zur *ḍebqa*, dem „eigentlichen Nationaltanz der syrischen Ḥaḍarî“, wird ein Text gesungen, dessen „Strophen wie die Glieder einer Kette, oder wie die Finger der Tänzer in einander hängen, insofern die nächste Strophe mit den Worten beginnt, mit welchen die vorhergehende schliesst“ (Wetzstein, Zeitschrift für Ethnologie 5 292). Auch bei den arabischen Dichtern besteht „التَّسْبِيغ“ darin, dass das Schlusswort des vorhergehenden Verses am Anfang des nächsten wiederholt wird, wie in den Versen des Abû Nuwâs „Die Chuzaimiten sind die besten unter den Söhnen Ḥâzim's, die Ḥâzimiten sind die besten etc.“ (Mehren 165).

Die soeben beschriebene Darstellungsart, welche durch die Abwechslung von Pause und geregeltem Fortschritt einen vorzüglichen Grad von Eurhythmie bedingt, hat sich noch weiter entwickelt. Denn es knüpfen sich auch mehr, als zwei Paare von Begriffen, an einander. So ist es in „ich werde zustimmen der Erde, und die Erde wird zustimmen dem Getreide, und das Getreide wird zustimmen etc.“ (Hos 2 23 f.), oder in „Was übrig liess der Nager (גָּזָם), verzehrte die Heuschrecke, und was die Heuschrecke übrig liess, verzehrte der Fresser etc.“ (Jo 1 4), ferner in „ὁ λόγος κτλ.“ (Jh 1 1; vgl. Sap 6 18–20 Rm 5 3–5 8 29 f. 10 14 f. 1 Kor 11 3 2 Pt 1 5–7), sodann in „Die Chuzaimiten sind die besten unter den Ḥâzimiten, die Ḥâzimiten sind die besten unter den Dârimiten, die Dârimiten sind die besten unter den Tamîmiten“ (Mehren 165; s. u. 304 11 f.). Diese Art von Wort-

Anadiplosis iterata.

verbindung kann *Anadiplosis iterata* oder *catena* genannt werden, wie letzteres auch schon bei Isidorus geschieht. Gut ist auch die Bezeichnung Ἐπιπλοκή, wie Rutilius Lupus sagte, und ἐποικοδόμησις, wie schon Aristoteles, De gen. anim. 1 18 bemerkte: τὴν ἐποικοδόμησιν· ἐκ τῆς διαβολῆς ἡ λοιδορία, ἐκ δὲ ταύτης ἡ μάχη. Ungenau und verwirrend aber war es, wenn schon Tiberius meinte „ἡ μὲν ἀναδίπλωσις ἐν δύο κώλοις γίνεται, ἡ δὲ κλίμαξ ἐν πολλοῖς“, und wenn darnach auch Gerber 2 197 die fortgesetzte Anadiplosis einfach Klimax und Gradatio nennt. Dies kann nur damit entschuldigt werden, dass die *Anadiplosis iterata* häufig eine Steigerung in sich schliesst. Wie sich dies an dem soeben angeführten arabischen Beispiele zeigte, worin eine gradatio ad minus zum Ausdruck kommt, so ist eine gradatio ad maius in folgenden Beispielen der *catena* enthalten: „Davon erzählt euren Kindern, und eure Kinder (sollen davon erzählen) ihren Kindern, und ihre Kinder einer andern Generation“ (Jo 1 3). Darnach habe ich schon in TSK 1898 534 die Vermutung ausgesprochen, dass in Ex 34 7 gemeint sei „die Sünde von Vätern an Kindern und Kindeskindern, (also) an Vertretern der dritten Generation und an Vertretern des vierten Geschlechts“. Vgl. auch „hinzufügen möge (יֹסֵף) Jahwe zu euch, zu euch und zu euren Kindern!“ (Ps 115 14).

Anadiplosis.

Eine Art Anadiplosis liegt auch in כַּאֲשֶׁר שָׁכֹלְתִּי שָׁכָלְתִּי Gn 43 14 b: „Wie ich kinderlos gewesen bin, so bin ich (jetzt wieder) kinderlos“. Weder ist mit dem ersteren שׁכלתי auf die Zeit, wo er Joseph verlor, zurückgeblickt (so Levy, TWB s. v. תכול), noch bezieht sich das zweite שׁכלתי bloss auf Benjamin (Abulwalid 168: אשכל מבנימין), denn Jakob konnte nicht bloss diesen als sein Kind bezeichnen, noch sind beide Qatalformen in die futurische Sphäre zu verlegen (GK 106 o), denn Jakob hatte soeben (in 14 a) die Hoffnung ausgesprochen, dass seine Kinder später wiederkommen werden. — In rhythmischer Beziehung analog ist כַּאֲשֶׁר אָבַדְתִּי אָבָדְתִּי Est 4 16 b: „Wie ich umgekommen bin, bin ich umgekommen“, wo das Qatal das Futurum exactum (S. § 129) ersetzt. Vgl. noch וְרָבוּ כְּמוֹ רָבוּ Sach 10 8 b!

Eurhythmie.

c) Die Eurhythmie für sich allein betrachtet.

Auch die Prosa muss einen gewissen Grad des Rhythmus besitzen. „Dies lehrte, nachdem Thrasymachus aus Chalcedon darauf

hingewiesen (Cicero, Orator 52 175), zuerst Isokrates mit Nachdruck, wie Cicero (Brutus 8 32) bemerkt: Isocrates primus intellexit, etiam in *soluta oratione*, dum versum effugeres, modum tamen et *numerum quendam* opportere servari“ (Volkmann 443; vgl. auch Norden, Antike Kunstprosa 1898, 1 41 f.). Cicero hat auch bestimmt ausgesprochen, dass das Bedürfnis nach Eurhythmie der sprachlichen Darstellung in der Natur des menschlichen Gehörs begründet ist, denn er sagte: „Aures ipsae, quid plenum, quid inane sit, indicant“ (Brutus 8 34; Volkmann 443).

Aber man kann leichter konstatieren, dass und weshalb auch die prosaische Darstellung durch Eurhythmie wohlgefällig wird, als im einzelnen angeben, durch welche Mittel diese Eurhythmie der Prosa erzielt wird. Allerdings schon Aristoteles, Rhet. III 9 sagte „ἀριθμὸν ἔχει ἡ ἐν περιόδοις λέξις“, und darnach bemerkt Norden, Antike Kunstprosa 1 42 gewiss richtig, dass „periodisierte und rhythmische Rede nach antiker Vorstellung identisch waren“. Aber lässt sich dieser Rhythmus nicht noch genauer bestimmen? Volkmann 444 begnügt sich, darauf hinzuweisen, dass zunächst am Anfang und Schluss der Perioden „jede Härte und Schroffheit des Klanges zu vermeiden sei, und dass auch die Mitte der Perioden weder „träge und schleppend sein noch allzuviel Kürzen häufen“ dürfe. Gerber aber handelt gar nicht von Rhythmus, Eurhythmie oder Numerus. Ebenso wenig hat Dathe dies gethan.

Eurhythmie.

Indes so schwierig die Sache auch ist, so wage ich doch die Behauptung, dass im Unterschied von der Euphonie die Eurhythmie einer sprachlichen Darstellung mindestens in dem Gleichgewicht besteht, das durch die ungekünstelte Abwechslung von Mass und Stellung der Glieder auf einander folgender Einzelsätze und Satzgruppen bedingt ist. Die Abwechslung der Satzklänge (S. § 351—355), also der Wechsel von Behauptung, Frage und Ausruf, begründet schon wieder mehr eine andere Beschaffenheit sprachlicher Darstellungen (s. o. 228 26).

Eurhythmie der Prosa.

Da nun durch die erwähnten Faktoren der Eurhythmie des Sprachstils nur der geringste Grad des Rhythmus einer sprachlichen Darstellung erzielt wird, so müssen diese Faktoren der Eurhythmie auch in der Prosa hergestellt werden. Auch jedes Prosastück soll mit einem Körper verglichen werden können, dessen wohlgefälliger Eindruck darauf beruht, dass an ihm Glieder von verschiedener

Massenhaftigkeit und Struktur abwechseln und diese Teile im Verhältnis zu einander und zum Ganzen proportional sind.

Fassen wir unter dem Gesichtspunkt der Eurhythmie nun einige Prosastücke der althebräischen Litteratur ins Auge!

Die Erzählung von der Brautfahrt, die Abrahams Oberknecht in das transeuphratensische Gebiet unternahm (Gn 24), verläuft im allgemeinen in gutem Rhythmus. Denn die meisten Sätze sind weder überfüllt noch unsymmetrisch. Aber ein langatmiger Attributivsatz tritt auf in „Jahwe, der Gott des Himmels, der mich vom Hause meines Vaters und vom Lande meiner Abstammung wegnahm und der zu mir redete und mir den Eid leistete ‚deiner Nachkommenschaft werde ich dieses Land geben', er wird senden etc." (7). Noch wohl proportioniert ist aber der ähnlich gebaute Satz in 14. Auch wechseln kürzere (z. B. 33 f.) und längere Satzverbindungen miteinander ab.

Ferner in der Erzählung Dt 1 6 ff. trifft man einen auffallend unsymmetrischen Satz erst in der Satzverbindung von 19, wo hinter dem knappen Satz „und wir brachen vom Choreb auf" folgt „und wir durchschritten jene grosse und fruchtbare Steppe, die ihr auf dem Wege zum Gebirge der Amoriter gesehen habt etc.", bis sich daran wieder die kurze Aussage „und wir kamen bis Qadeš Barnēaʒ" anschliesst.

Man erkennt schon aus diesen wenigen Proben, dass die einfache Prosa der althebräischen Litteratur gewöhnlich (über Esra 4 13 etc. s. o. 125 16!) die Eigenschaften besitzt, aus denen in erster Linie die Eurhythmie sprachlicher Darstellungen entspringt, und zu denen z. B. auch die Aufeinanderfolge gleicher Verbalformen (S. § 370 i k) gehören kann. Deshalb soll diese Prüfung nicht weiter fortgesetzt, sondern vielmehr sofort die Beantwortung der Frage unternommen werden, ob in manchen Teilen der althebräischen Litteratur sich ein aussergewöhnliches Mass von Eurhythmie erkennen lässt, und worauf dieses beruht.

Höherer Grad von Rhythmus

Vergleichen wir, um diese Frage zu beantworten, zunächst einige Partien im Buche Jesaja! Da lesen wir z. B. „Im Jahre des Todes des Königs Uzzijahu, da sah ich den Allherrn sitzen auf einem hohen und erhabenen Thron, und (= während) seine Säume den Palast füllten. Saraphe standen bei ihm, je sechs Flügel besass jeder: mit zweien bedeckte er sein Antlitz, und mit zweien bedeckte

er seine Füsse, und mit zweien flog er" (6 1 f.). Damit stellen wir zunächst folgende Sätze zusammen: „Höret nur immerzu und verstehet nicht, und sehet nur immerzu und erkennet nicht. Mach fett das Herz dieses Volkes und seine Ohren mach schwerhörig und seine Augen verstreiche, damit es nicht mit seinen Augen sehe und mit seinen Ohren höre und sein Herz verstehe (s. o. 147 1) und es umkehre und sich heile" (6 9 b 10). „Bis dass Städte wüste liegen werden ohne Bewohner, und Häuser ohne Menschen, und die Ackererde zur Wüstenei verwüstet werden wird, und Jahwe entfernen wird den Menschen, und gross sein wird die Verlassenheit inmitten des Landes" (11 b 12). Ferner vergleichen wir noch „Höret, o Himmel, und merke auf, o Erde, denn Jahwe hat geredet: Ich habe Kinder grossgezogen und erhöhet, und sie sind von mir abgefallen. Ein Rind kennt seinen Herrn und ein Esel die Krippe seines Herrn, Israel hat — ihn — nicht erkannt, mein Volk hat es sich nicht zum Bewusstsein gebracht" (1 2 f.). Endlich lesen wir noch die erste Partie, die innerhalb der Genesis durch die Wahl lexikalischer Elemente eines höheren genus dicendi auffiel (s. o. 282 13). Dies war die Lemekh-Rede Gn 4 23: „ʿAda und Ṣilla, höret meine Stimme, ihr Weiber Lemekhs, vernehmt meine Rede: Einen Mann erschlage ich ob meiner Wunde und einen Knaben ob meiner Strieme" (cf. S. § 374 b 131 b 105).

Kann es fehlen, dass man bei der vergleichenden Lektüre von Jes 6 1 f. und der anderen soeben übersetzten Abschnitte in den letzteren einen gewissen Gleichlauf der Sätze beobachtet?

Gleichlauf der Sätze.

Diese Erscheinung ist in der That so deutlich, dass sie schon im Altertum bemerkt wurde, wie hauptsächlich Schmiedl, Der Parallelismus in der biblischen Poesie (MGWJ 10 157) erwiesen hat. Es waren nach ihm schon Ibn Ezra († 1167) und Dav. Qimchi († ca. 1230), die diesen טעם כפול (Ibn Ezra zu Gn 49 8 b 6 a 17 a Dt 32 7: verdoppelter Ausdruck) beachteten. Mehr Namen werden angeführt werden, wenn sofort über Quelle und Zweck der in Rede stehenden Erscheinung gesprochen wird. Zuvor soll nur noch über ihren Namen bemerkt werden, dass sie bei Flacius 2 451 *repetitio rhetorica* heisst. Während ich sie dann bei Glass überhaupt nicht erwähnt finde, ist sie *Parallelismus membrorum* nach meiner Kenntnis zuerst von Lowth in folgenden Worten genannt worden: „Poetica sententiarum compositio maximam partem constat in aequalitate ac

similitudine quadam sive *parallelismo membrorum* cuiusque periodi, ita ut in duobus plerumque membris res rebus, verbis verba quasi demensa ac paria respondeant" (Praelectio XIX, p. 208). Der Ausdruck *membrum* bezeichnet dabei dasselbe, wie *κῶλον*. Dieses ist nach Suidas ὁ ἀπηρτισμένην ἔννοιαν ἔχων στίχος, und Aquila Romanus, p. 27 (Volkmann 431) sagte: „*Membrum* est pars orationis ex pluribus verbis absolute aliquid significans". Zur Vergleichung füge ich noch dies bei: „Das *Komma* kann aus einem (Quint. 9 4, 122; Cicero, Orator 67 225), aber auch aus mehreren Wörtern bestehen, giebt aber für sich keinen abgeschlossenen Sinn und unterscheidet sich hierdurch vom *Kolon*, welches grösser ist und einen in sich abgeschlossenen Sinn hat" (Volkmann 431).

Das Wesen dieser Erscheinung wird erkannt werden, wenn der wahre Quellpunkt dieses Gleichlaufs der Sätze aufgedeckt wird.

Wurde diese Erscheinung durch das Streben, den Ausdruck der Vorstellungen zu verstärken, hervorgerufen? In der That fand Qimchi z. B. in Hos 12 5b und Hab 3 8a eine Wiederholung לחזק, oder, wie Tanchûm Jerušalmi (Goldziher, T.J. 31) sich ausdrückte, *litta'kîdi* (vgl. S. § 333 ζ über das mit *ta'kîdun* synonyme *taukîdun*). Ebenso meinte Augustinus unter dem Beifall von Flacius 2 452, 36, dass „eiusmodi repetitionem (Ps 2 8 8 5 33 11) facere ad vehementem et certam confirmationem". Endlich hat Gerber den „sog. parallelismus membrorum" unter dem Gesichtspunkt der „Häufung oder Steigerung des Ausdruckes" betrachtet. Aber dann würde diese stilistische Erscheinung, wie sie oben 307 1ff. aus Jes 6 9ff. 1 2f. Gn 4 23 . veranschaulicht wurde, ein Zeichen des Pleonasmus, also ein Symptom unbeholfener oder wenigstens schwülstiger Darstellungsweise sein. Ist eine solche gerade den Rednern, und zwar in den Höhepunkten ihrer Darlegungen (Jes 6 9b ff.) und in ihren schönsten Ausarbeitungen (1 2ff.), und den Dichtern (Gn 4 23 etc.) zuzumuten? Nein, durch die bisher erwähnte erste Beurteilung des parallelismus membrorum wird sein wahres Wesen nicht erfasst.

Einen anderen Quellpunkt dieser Erscheinung vermuteten wahrscheinlich schon die jüdischen Exegeten, die in ihr einen דרך צחות erblickten, wie Ibn Ezsra (zu Dt 32 7: הטעם כפול כי כן דרך צחות), oder Levi ben Geršom (Goldziher, Tanchûm Jer. 30). Sie haben freilich nicht gesagt, was sie dabei unter „via elegantiae" verstanden.

Vielleicht aber wird die Natur und der Ausgangspunkt der fraglichen Erscheinung am richtigsten so aufgefasst: Sie ist ideelle Eurhythmie, Produkt der psychologisch erklärlichen Neigung, in Momenten der stärkeren Seelenbewegung gleichsam durch Ruf und Echo oder durch Aussprache und Apperzeption zum ausruhenden Gleichgewicht zu gelangen. **Ideelle Eurhythmie.**

Als ein Nebenmoment, welches auch in mancher Fällen die Anwendung des Gleichlaufs der Sätze begünstigte, mag der Umstand gewesen sein, auf den Lowth 207 hinwies. Er erinnerte dort an die Neigung zum antiphonischen Gesang, die bei den Hebräern nach manchen Spuren vorhanden war. Ein ganz ausdrücklicher Beweis würde schon in Ex 15 21 vorliegen, wenn ותען להם meinte „und sie antwortete ihnen", den in V. 1 erwähnten Männern (Strack, KC; Ryssel, KEHB). Aber hält nicht von dieser Auslegung der von diesen beiden Exegeten nicht erklärte Umstand ab, dass das „ich will singen" von V. 1 in „singet!" (V. 21) umgewandelt ist? Wenn ein Antworten Mirjam's erwähnt werden sollte, lag dann nicht die Beibehaltung des „ich will singen" sehr nahe, aber ein Imperativ „singet!" recht fern? Dieser Aufruf zum Singen ist aber natürlich, wenn das להם sich auf den nächstvorher erwähnten Frauenchor beziehen sollte, was hinsichtlich des Genus viele Analogien besitzt (S. § 14). Dann meinte ותען „da hob (ihnen) an, oder sang (Ges.-Buhl[13]) ihnen zu", und der Frauenchor antwortete „ich will singen" (V. 1) oder „lasst uns singen" (נָשִׁירָה). Auch bei letzterer Auslegung enthält Ex 15 21 eine Spur von Geteiltheit des Gesamtchores, der ein Lied zum Vortrag brachte. Solche Spuren finden sich auch in Ex 32 18 b (עַנּוֹת) Ri 5 11 (יְתַנּוּ) 1 S 18 7 21 12 (cf. Jes 6 3) 27 2 (ענוּ) Ps 88 1 (ענּוֹת) 115 9 ff. (cf. 103 20–22 118 1–4 135 19 f. 148 1–5) 118 26 b, wo der Segensruf des Vorsängers von einem Chor aufgenommen wird (*κατὰ ἀνταπόκρισιν* nach Adrian § 57); 136 1 b 2 b etc. 147 7 Esr 3 11 (Neh 12 24 31 38 40?); vgl., dass die Therapeuten charakterisiert sind als *ἀντιφώνοις ἁρμονίαις ἐπιχειρονομοῦντες καὶ ἐπορχούμενοι* (Philo, *Περὶ βίου θεωρητικοῦ* § 11), und dass von Christengemeinden berichtet ist, quod essent soliti carmen Christo, quasi deo, dicere secum invicem (Plinii epistulae 10 96), wie auch die Bevölkerung des heutigen Palästina sehr den Wechselgesang liebt (L. Schneller in „Kennst du das Land?", Abschnitt „Musik"). Wenn aber Lowth meinte, dass von diesem

einzigen Anlass aus der Parallelismus membrorum „in universa Hebraeorum poesi fere obtinuit", so hat er die Tragweite des von ihm geltend gemachten Umstandes sehr überschätzt.

Weil aber der Gleichlauf der Sätze aus dem Drange nach ideeller Eurhythmie geboren wurde, so konnte dieser Gleichlauf sich in folgenden Richtungen vollziehen. Betrachten wir folgende drei Gruppen von Beispielen!

α) „ʿAda und Ṣilla, höret meine Stimme, ihr Weiber Lamekhs, vernehmt meine Rede" etc. (Gn 4 23), oder „Als Israel aus Ägypten zog, das Haus Jakobs aus einem fremdsprachigen Volke, wurde Juda sein (cf. V. 7) Heiligtum, Israel sein Herrschaftsgebiet" etc. (Ps 114 1 ff.). — *β*) „Das Gesetz Jahwes ist vollkommen: es stellt die Seele wieder her. Das Zeugnis Jahwes ist wahrhaftig: es macht den Albernen weise. Die Forderungen Jahwes sind richtig: sie erfreuen das Herz" etc. (Ps 19 8 ff. Pv 5 9 Hi 9 5). — *γ*) „Solche, die satt hatten an Brot, mussten (cf. S. § 126) sich verdingen, und (= aber, cf. S. § 360 b) solche, die hungerten, fanden wiederum (? *ʿôd*) Ruhe" (1 S 2 5 cf. Hi 14 6); oder „diese rühmen (s. u.) die Kriegswagen und jene die Rosse, und (S. § 360 c) wir den Namen Jahwes, unseres Gottes. Sie sind niedergebeugt und gefallen, und wir standen auf und erneuerten uns" (Ps 20 8 f.).

Offenbar kam in den Beispielen dieser drei Gruppen die Geistesbewegung des Autors auf folgenden drei Wegen zur Ruhe, entweder (*α*) durch Wiederholung des ersten Laufes, oder (*β*) sozusagen durch diskurrierende Begehung des zuerst gerade durchmessenen Raumes, oder (*γ*) durch den Anprall an die entgegengesetzte Sphäre. Deshalb findet man in den Fällen von (*α*) Gn 4 23 f. Ps 114 1 ff. etc. synonymen Parallelismus membrorum, in den Fällen von (*β*) Ps 19 8 ff. etc. synthetischen Parallelismus membrorum und endlich in den Fällen von (*γ*) 1 S 2 5 Ps 20 8 f. etc. antithetischen Parallelismus membrorum.

Ideelle Eurhythmie.

Dieser Parallelismus giebt den betreffenden Partien der hebräischen Litteratur teils die Harmonie zusammenklingender Töne, teils den beruhigenden Eindruck der scheinbar unerschöpflich sprudelnden Fülle und teils den malerischen Effekt von Lichtern, die in dunklen Folien ihre Kontraste finden.

Übrigens erweist sich die psychologische Natürlichkeit solcher ideellen Eurhythmie auch dadurch, dass sie auch in anderen Littera-

turen vielfach erstrebt wurde. Man vergleiche aus der keilschriftlichen Litteratur nur z. B. folgende Sätze: „O meine Herrin, seit den Tagen meiner Kindheit bin ich gar sehr an Unglück gebunden: Speise habe ich nicht gegessen, Weinen war meine Labung; Wasser habe ich nicht getrunken, Thränen waren mein Getränk; mein Herz ist nimmer fröhlich, mein Gemüt nimmer heiter geworden" (Zimmern, babylonische Busspsalmen 1885 34), oder

„Nach dem Lande ohne Heimkehr, dem Lande, [das du kennst(?)],
[richtete] Ištar, die Tochter des Mondgottes, ihren Sinn.
Des Mondgottes Tochter richtete ihren Sinn
nach dem Hause der Finsternis, dem Sitze Irkalla's,
nach dem Hause, dessen Betreter nicht mehr herauskommt,
nach dem Pfade, dessen Hingang nicht zurückführt etc.".

Dies sind die ersten sechs Zeilen vom Gedicht über „die Höllenfahrt der Ištar", herausgegeben und erklärt von Alfred Jeremias in „die assyrisch-babylonischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode" 1887 11 ff. Andere babylonisch-assyrische Proben findet man bei Brown, The Religious poetry of Babylonia (in The Presbyterian Review 1888 69–86); A. H. Sayce, Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschung (1886) 193 200–204; C. P. Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte (1888) 568; Hommel, Die semitischen Völker und Sprachen, Bd. 1 (1883) 315 f. und „Die altisraelitische Überlieferung" (1897) 311. — Aus der ägyptischen Litteratur übersetzte Ebers in der Zeitschrift „Nord und Süd" (Bd. 1, Heft 1) z. B.

Der eine ist er, der das Seiende bildet,
Der Einzige ist er, der die Wesen erschafft,
Es gingen die Menschen hervor aus seinen Augen,
Und es entstanden die Götter auf seines Mundes Geheiss.

Ein anderes Zeilenpaar lautet nach seiner Übersetzung:

Ra ist gewaltig, schwach sind die Gottlosen;
Ra ist erhaben, und niedrig sind die Gottlosen.

Man vergleiche über ägyptische Beispiele auch bei Wickes, Treatise on the accentuation etc. (1887) 38. — „Antithetischen Parallelismus" belegt Fleischer 2 206 aus dem Arabischen.

Ideelle Eurhythmie: ihr innerhebräisches Gebiet.

Noch wichtiger, als diese komparative Beleuchtung der ideellen Eurhythmie, ist die Abgrenzung ihres innerhebräischen Verbreitungsgebietes.

Wie nun schon aus der oben 306 34 ff. angestellten Vergleichung von Jes 6 1 f. mit 9 b ff. ersehen werden konnte, dass der ideelle Gleichlauf der Sätze nicht in allen Teilen der prophetischen Bücher sich findet, so lässt sich dies auch weiter zeigen. Denn neben den oben 307 11 ff. zitierten Sätzen „Höret, ihr Himmel, und, o Erde, nimm zu Ohren“ etc. (Jes 1 2 f.) stehen auch Sätze, wie die folgenden: „Wann ihr kommt, um vor mir zu erscheinen: wer forderte dies von eurer Hand: meine Vorhöfe zu zertreten? Ihr sollt nicht fortfahren Speisopfer der Unaufrichtigkeit zu bringen, (denn) Räucherwerk der Greuelhaftigkeit ist es mir“ etc. (Jes 1 12 13 a). Ebenso wenig ist ein Streben nach dem ideellen Gleichlauf der Sätze in folgenden Worten ausgeprägt: „An jenem Tage wird der Mensch seine silbernen und goldenen Götzen, die man sich zur Anbetung gemacht hat, hin zu den Maulwürfen und Fledermäusen werfen“ (Jes 2 20).

Ja, nicht einmal die Partie des Jesajabuches, die ausdrücklich als Lied (שִׁיר) bezeichnet ist (Jes 5 1 ff.), zeigt durchgängig den ideellen Gleichlauf der Sätze. Denn man vergleiche „Ein Weinberg gehörte meinem Freunde auf einem fetten Berghorn, und er grub ihn um und entsteinte ihn und bepflanzte ihn mit Edelrebe etc., und er wartete auf das Tragen von Trauben, aber er trug Herlinge, und nun Bewohner von Jerusalem und Mann von Juda, entscheidet doch zwischen mir und meinem Weinberg! Was war an meinem Weinberg noch zu thun, und ich hätte es nicht an ihm gethan? Weswegen wartete ich auf das Hervorbringen von Trauben, und er brachte Herlinge hervor?“ etc. (Jes 5 1 b-4). Ebenso wenig findet sich der ideelle Gleichlauf der Sätze überall im Psalter. Denn da liest man auch „Ich legte mich und schlief, ich erwachte, denn Jahwe schützte mich. Ich fürchte mich nicht vor Myriaden von Leuten, welche sich gegen mich aufgestellt haben“ (Ps 3 6 f.) etc. 48 7 f. etc. Richtig sagte also schon Ley (Leitfaden 10), dass „die Dichter sich durch den Parallelismus nicht derart gebunden halten, dass sie nicht, wo der Gedanke es erfordert, denselben durchbrechen sollten“. Ebendasselbe ist von Grimme, ZDMG 1896 549 anerkannt worden. Unrichtig meinte also noch Flöckner, Über den Charakter der alttestamentlichen Poesie (Gymnasialprogramm von Beuthen 1898) XVIII, „das Wesen der Eigenart der hebräischen Poesie liege im sogenannten Gedankenrhythmus (auch parallelismus membrorum

genannt)". Zu allgemein sagt auch J. Robertson, The poetry etc. 1898 160: „The distinguishing feature of the Hebrew poetry ... is the rhythmical balancing of parts, or parallelism of thought", und ohne hinreichenden Grund nennt Duhm im KHC zu den Psalmen (1899) xxx den Parallelismus membrorum „das poetische Formalprinzip" [der Hebräer].

Da also in vielen Sätzen der hebräischen Redner und Dichter sich kein ausgeprägtes Streben nach ideeller Eurhythmie erkennen lässt, so ist der ideelle Gleichlauf von Sätzen mindestens nicht das durchgreifende Mittel, wodurch hebräische Redner und Dichter ihren Darstellungen ein besonderes (s. o. 306 31) Mass von Rhythmus zu verleihen gesucht haben. Deshalb ist noch einmal (s. o. 306 30), die Frage zu stellen, ob ein Teil der althebräischen Litteratur ein über die Eurhythmie guter Prosa (s. o. 305—306) hinausgehendes Mass von Rhythmus besitzt, und von welcher Art dieser besondere Rhythmus ist. Dieser aussergewöhnliche Rhythmus eines Teiles der hebräischen Darstellungen könnte dann kurzweg poetischer Rhythmus genannt werden.

Spezieller oder poetischer Rhythmus.

Die nächste Möglichkeit ist diese. Die Quelle des poetischen Rhythmus kann in dem geregelten Längenverhältnis der Darstellungen korrespondierender Vorstellungsreihen liegen.

Denn worin besteht der Rhythmus eines Musikstückes? Während dessen Harmonie in dem wohlthuenden Zusammenklingen gleichzeitig vernommener Töne und während die Melodie in der Abwechselung verschieden hoher Töne besteht, ist der musikalische Rhythmus durch die Aufeinanderfolge langer und kurzer Töne oder Tonreihen bedingt, und auch besonders dieser letzterwähnte Wechsel entspricht dem Bedürfnis der sensitiven und motorischen Nerven und des Seelenlebens, weil er das erschlaffende Einerlei der Bethätigung und Bewegung verhütet. Folglich kann auch der besondere Rhythmus von Wortreihen durch das geregelte Längenverhältnis der Lautverkörperungen korrespondierender Vorstellungsreihen bedingt sein. Übrigens können diese Verkörperungen korrespondierender Vorstellungsreihen von hier an Stichoi genannt werden, weil dieser Ausdruck στίχοι die kleinsten rhythmischen Einheiten eines Gedichtes bezeichnet, die deshalb je in eine „Reihe" oder Zeile geschrieben zu werden pflegten. Man vergleiche die stichische Schreibweise, die von den Massoreten wenigstens für Ex 15 1b–18 Dt 32 1–43 Ri

5 2 ff. und 2 S 22 2 ff. vorgeschrieben ist (vgl. das Genauere in meiner Einleitung 461 f.).

Untersuchen wir nun, ob die erwähnte Möglichkeit der Quelle des poetischen Rhythmus der hebräischen Litteratur sich bei der Vergleichung einzelner Abschnitte derselben als Wirklichkeit erweist!

Naturgemäss fassen wir dabei gleich solche Abschnitte des AT ins Auge, in denen überhaupt ein gesteigertes Mass von Eurhythmie (s. o. 305 f. 307) vermutet werden kann. Daher prüfen wir zuerst Jes 1 21 ff. unter dem angegebenen Gesichtspunkt. Da heisst es: [21a] „Wie ist zu einer Hure geworden eine getreue Stadt, [21b] eine, die voll (war) von Rechtsübung, in der Gerechtigkeit herbergte, und nun Mörder! [22a] Dein Silber wurde zu Schlacken, [22b] dein Rauschtrank ist mit Wasser verschnitten. [23a] Deine Fürsten sind Abtrünnige und Genossen von Dieben, [23b] jeder davon liebt Geschenk und läuft der Bestechung nach, [23c] die Waise richten sie nicht, [23d] und der Prozess der Witwe kommt nicht vor sie“. Dieser Abschnitt besitzt Elemente der höheren Diktion (מלאתי 21 b cf. oben 278 27) und auch ideellen Gleichlauf der Sätze (s. o. 309 2 ff.), aber ein Streben nach Gleichmass des Ausdruckes korrespondierender Vorstellungsreihen kann ihren Autor nicht erfüllt haben, denn sonst hätte er 21 a und 21 b, 23 c und 23 d weniger ungleich lang machen können.

Über dieses Ergebnis wird man auch nicht bei der Prüfung von Jes 1 4–7 hinauskommen. Denn es lautet z. B. so: [7a] Euer Land ist eine Wüste, eure Städte mit Feuer verbrannt, [7b] eure Ackererde — vor euch verzehren Fremde sie, und eine Wüste (ist sie) wie Umsturz durch Fremde“. Aber wenn auch in den Prophetenschriften manche Partien, wie z. B. Jes 1 2 b 3, ein Gleichmass der Ausprägung korrespondierender Vorstellungsreihen aufweisen, so kann man nur dies urteilen, dass hebräische Redner in einzelnen Aussprachen, die einen Höhepunkt ihrer Darlegung bezeichnen, unwillkürlich und naturgemäss im Gefühl für Eurhythmie sich mit den Dichtern berührt haben. Mit Recht wird wohl trotzdem Jesaja nicht in Bezug auf 1 2 b 3, sondern nur in 5 1 von einem שׁיר (Gesang oder Lied) gesprochen haben. In der That finden wir hier wenigstens in 5 3–6, die das der Gottheit in den Mund gelegte Lied enthalten, ein Gleichmass von Stichoi, nämlich: [3a] Und nun, Bewohner Jerusalems und Mann von Juda, [3b] entscheidet doch zwischen mir und zwischen

Spezieller Rhythmus: Symmetrie.

meinem Weinberg! [4a] Was war meinem Weinberg noch zu thun, [4b] und ich that's nicht an ihm? [4c] Weswegen wartete ich auf Hervorbringung von Trauben, [4d] und er brachte Herlinge hervor? etc.

Gleichmass von Stichoi beobachtet man auch in Ps 1, da V. 3 f. so gemeint war: „[3a] und er wird gleichen einem Baum, gepflanzt an Wasserbächen, [3b] der seine Frucht zu seiner Zeit bringt und (dessen) Blatt nicht verwelkt, [3c] und alles, was er thun wird, wird er hinausführen. [4a] Nicht so sind die Gottlosen, nicht so, [4b] sondern gleich der Spreu, die der Wind zerstiebt". In der That ist das *οὐχ οὕτως οἱ ἀσεβεῖς, οὐχ οὕτως* der LXX (samt Arabs und Äth.) mit gutem Grund von Baethgen als richtiger Reflex des Originals anerkannt worden (vgl. Analogien oben 300 23). Denn das zweite לא כן, das schon an und für sich als überflüssig erscheinen konnte, stiess auch noch mit כי zusammen und ging parallel mit על כן.

In Bezug auf Ps 2 etc. soll dieses Gleichmass der Stichoi jetzt nicht nachgewiesen werden. Es dürfte aber auch ohne dies Herder's Satz (Vom Geist der ebräischen Poesie, Bd. 1 32) „S y m m e t r i e ist in ihnen (den ebräischen Gedichten) auch dem blödesten Ohre vernehmbar" nicht für unbegründet gelten (vgl. auch H. Steiner, Über hebräische Poesie 1873 22). Indes soll doch noch darauf hingewiesen werden, dass diese Symmetrie nicht in den direkt auf einander folgenden Stichoi sich zu zeigen braucht, wie in den bisher betrachteten Beispielen, sondern auch in alternierenden Stichoi, oder, noch allgemeiner ausgedrückt, in den Darstellungen korrespondierender Vorstellungsreihen. In der That findet man diese indirekte Art von Symmetrie in der hebräischen Q î n ā oder Elegie. Denn nachdem **Indirekte Symmetrie: Qîna-Rhythmus.** schon Bellermann, Versuch über die Metrik der Hebräer (1813) 126 betreffs Kl 1 1 ff. bemerkt hatte: „Gegen die Mitte [der 66 Dichterverse von Kl 1] ist immer ein Einschnitt", hat besonders Budde in ZATW 1882 6 ff. nachgewiesen, dass z. B. in Kl 3 1 ff. auf einen längeren Stichos immer ein kürzerer folgt.

Über קינה bemerkte Wetzstein in der Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 5 297 [1]: „Im AT heisst die Nänie *ḳîna*, ein Wort, welches man irrig mit dem Schlagen der Saiteninstrumente zusammengestellt hat. Man wird im Altertum (etwa mit Ausnahme der ihres bebenden Tones wegen seltsam ergreifenden syrischen Rohrflöte, vgl. 1 S 10 5 1 K 1 40 Jes 5 12 30 29; Jr 48 36 † Mt 9 23) kein musikalisches Instrument bei der Totenklage verwendet haben. Heutigen Tags wäre

es sogar unmöglich. Gesenius vergleicht im Thesaurus das arabische *ḳein* „der Schmied“ und *ḳeina* „die Lautenschlägerin“, aber der Metallarbeiter heisst *ḳein* nicht als „Schläger“, sondern als Bildner (jetzt heisst er bei allen Stämmen nur „Künstler“, *ṣâni‘*), und die Citherschlägerin heisst *ḳeina* nicht als „Schlägerin“, sondern als Künstlerin. Die Nänie heisst *ḳîna* (vom Zeitwort *ḳîn*, concinnare) entweder von ihrer poetischen Form, oder wahrscheinlicher von ihrem, den Toten ausschmückenden Inhalt (im Arabischen wird das Zeitwort vom Herausputzen der Braut, vom Ausschmücken des Hauses gebraucht)“. — Über *Qîna*-Rhythmus vgl. weiter Budde, ZATW 1883 299 ff.; 1891 234 ff.; 1892 261 ff.; auch eine Bemerkung im LCBl 1895, 2. März; ferner Ley, TSK 1896 637, nämlich er findet „Klageliedverse“ in Hi 1 21 (doppelt) 3 21–26 7 21 (doppelt) 10 9 f. 14 16 f. 16 15 f. (doppelt) 23 16 f. 30 16 f. 18 f. 37 1–4; auch D. H. Müller, die Propheten etc. 1896 209. — Als arabische Beispiele von Leichenklagen giebt Wetzstein l. c. 298 z. B. folgende:

„Ach, wenn er doch zu lösen wäre! Wahrlich ich zahlte das Lösegeld!
Löst mich, teure Blutsverwandte, mit feingliedrigen Rossen!
Ach, wenn er doch zu lösen wäre! Wahrlich ich zahlte das Lösegeld!
Löst mich, meine lieben Brüder, mit jungfräulichen Mädchen!

Übrigens „sagt die dem Toten am nächsten stehende Person: Gebe Gott, dass unser Verlust zum Lösegeld für euch alle werde!“ (S. 300, vgl. zum Gedanken Ps 49 8; 2 S 21 6 etc. The Exiles' Book etc. 42 f.!). Den Rhythmus einer alten arabischen Totenklage bezeichnet Goldziher, Zur arab. Philologie 1 77 f. 212 durch – – ⏑ – | – –. Dies ist ein Rhythmus, wie er „sich eben erst aus dem numerisch undisziplinierten *Saǵ‘* herausarbeitet, welches in alter Zeit in Trauerliedern angewandt wurde“. — Vgl. noch bei L. Schneller in „Kennst du das Land?“ im Abschnitt „Musik“: Neulich sangen die Klageweiber, als ein Mann von seinem Kamel getötet worden war: [A = erster Chor] *Léesch da'ásto* [B = zweiter Chor] *ér ridjál*? [A] *Léesch qatálto* [B] *já djamál*? (Warum hast du ihn zertreten, den Mann? Warum hast du ihn getötet, o Kamel?)

Rhythmus der Totenklage.

Solcher Rhythmus, der auf dem regelmässigen Wechsel eines längeren und eines kürzeren Stichos beruht, ist analog dem „ele-

gischen" Versmass, durch dessen Hexameter und Pentameter gleichsam abgebildet wird, wie dem Aufschwung des Lebens eine Lähmung desselben folgt. Solcher — elegischer — Rhythmus zeigt sich in der ausdrücklich angekündigten קינה (Am 5 1 cf. 8 10) „Gefallen ist, steht nicht mehr auf — die Jungfrau Israel; hingestreckt liegt sie auf ihrem Heimatboden — keiner hebt sie auf" (5 2). Derselbe elegische Rhythmus war auch in dem Gedichte Jes 38 10–20 beabsichtigt, wie mir Duhm in HC gut nachgewiesen zu haben scheint. Auch Jeremia wurde mehrmals durch den traurigen Inhalt seiner Aussagen veranlasst, ihn in Sätzen mit *Qîna*-Rhythmus auszuprägen, wie in „Denn heraufstieg der Tod in unsere Fenster — kam in unsere Paläste, Zu vernichten den Knaben von der Strasse weg — die Jünglinge von den Plätzen" (9 20, vgl. weiter 13 18 ff. und Giesebrecht im HC xviii sowie zu 9 16 ff.). Er erinnert dabei ausdrücklich an die *meqônenôth*, die Sängerinnen der *Qîna*. Eine solche *Qîna* kündigt Hesekiel ausdrücklich in 19 1 an, und sie beginnt mit „Wie war deine Mutter eine Löwin — zwischen Löwen! Sie lagerte inmitten von Leuen — zog gross ihre Jungen", etc. (zum Athnâch vgl. Syntax 715). Ebenso ausdrücklich ist ein Teil von Hesekiels Vortrag als *Qîna* bezeichnet in 26 17, und sie beginnt mit „Wie verschwandst du, okkupiert vom Meere (?? cf. S. § 107), — gepriesene Stadt!" Die *Qîna* (27 2) über Tyrus folgt in 27 3 ff. und speziell die *Qîna* über den König von Tyrus in 28 12 ff., wie eine über Pharao in 32 2 ff. 16 19 ff., nur will sich in den letzten beiden Stellen nicht durchgängig der Klageliedrhythmus zeigen (vgl. namentlich Bertholet im KHC zu den Hesekielstellen), der auch bei 2 S 1 19–27 fast nur in der grundlegenden Klage „die Zier, o Israel, ist auf deinen Höhen erschlagen — wie sind die Helden gefallen!" (19 cf. 25) wiederhallt und in 3 34 nicht angeschlagen wird. — *Qîna*-Rhythmus besitzen aber jedenfalls auch die Zeilen „Wie lange, o Jahwe, rief ich — und nicht hörst du, schreie (S. § 158) ich zu dir über Gewalt (S. § 211 g) — und nicht hilfst du!" (Hab 1 2), und so kann die prophetische Klage noch hie und da in den gewohnten Rhythmus der Elegie übergegangen sein.

Aber die darauffolgenden Sätze (Hab 1 3 ff.) besitzen nicht denselben Rhythmus. Denn wenn dieser auch noch bis zu den Worten „Warum lässt du mich sehen Unheil (*lā'ma tar'éni 'áwen*) und schaust zu Mühsal (*wetabbîṭ ʿamal*)?" geht, so bricht dieser Rhythmus doch

in den übrigen Worten von 1 3 ab. Denn auf die weitere Frage „und ist Verwüstung und Gewaltthat vor mir?", die noch den beginnenden längeren Teil eines Klagelied-Stichos bilden könnte, folgt „und entsteht (S. § 366 g: hinter Praesens historicum) Streit und erhebt sich Zank?" Vergleicht man nun *wešō̆d wešāmā́l lenegdí* (3 a β) mit *wajehī́ rī́b umādṓn jissā́'* (3 b), so wird man bemerken, dass 3 b gegenüber 3 a β eher länger, als kürzer, ist und nicht den nachzitternden Abschluss eines Klagelied-Stichos bilden sollte. Überhaupt zeigt die Fortsetzung *ʒal-kén taphúg torá, weló jeṣé' lanéṣach mišpáṭ, kî rašáʒ maktír eth-haṣṣaddíq, ʒalkén jeṣé' mišpáṭ meʒuqqál* (V. 4 etc. V. 7 etc.) nicht die gleiche Symmetrie, wie 3 2 ff.: *jahwé šamáʒti šimʒakhá, jaréthi jahwé poolekhá, beqéreb šaním chajjéhu, beqéreb šaním todíaʒ, berógez rach(ch)ém tizkór* (V. 2). „The whole of vv. 2–6 is reducible to ternary *stichi*: v. 2: 3 3 3 3 3; v. 3: 3 3 3 3; v. 4: 3 3 3; v. 5: 3 3; v. 6: 3 3 3 3 3", (R. Sinker, The Psalm of Habakkuk 1890 11). — Vgl. noch Jr 9 9 Hes 2 10 19 14 27 32 2 Ch 35 25, und der Siracide erwähnte die *Qîna* in נהה קינה 38 16 b (cf. Wisdom of Ben Sira, edd. Schechter und Taylor 1899).

Wie oben 314 9 ff. aus der Vergleichung von Jes 1 21–23 mit 5 3–6, so ist auch wieder aus der soeben angestellten Vergleichung von Hab 1 3 ff. mit 3 2 ff. das Urteil zu schöpfen, dass auch bei den Hebräern es R e d n e r (Sprecher = *nebi'im*) u n d Dichter gegeben hat, und dass auch vom stilistischen Gesichtspunkt aus die Propheten nicht mit den Poeten in ebendieselbe Klasse von Darstellern zu bringen sind, wie ja die Prophetien von Haggai, Sacharja 1—8 und Maleachi fast durchaus die sogenannte dialectus poetica (s. o. 277—283) vermissen lassen, während diese noch in den nachexilischen Poesien gebraucht ist. Wie sehr sogar die epideiktische Rede, worin am meisten „die gehobene Prosa" gepflegt werden durfte, jedes „Übermass des Poetischen" vermeiden musste, hat Norden, Antike Kunstprosa (1898) 1 52 f. durch Aussprüche von Isokrates, Aristoteles und Theophrast belegt. Jedenfalls „darf die Rede nie metrisch sein" (S. 53). Den Unterschied von Rede und Dichtung hat ja auch Cicero keineswegs verwischen wollen. Vgl. seine Worte: „Est finitimus oratori poeta, n u m e r i s a d s t r i c t i o r p a u l o, verborum autem licentia liberior, multis vero ornandi generibus socius ac paene par" (De oratore 1 16, § 70) und „Versus saepe in oratione per imprudentiam dicimus, quod vehementer est vitiosum" (Orator 56, § 189).

So bestätigt sich, was aus der verschiedenen Beziehung der Sprecher (Jes 59 13 b Jr 14 14 b 23 16 b 26 Hes 13 2 b 17) und der Dichter (Ps 45 2 a 49 4 b cf. 36 2 a) zum Herzen (= Denkwerkstätte) sich er-

giebt, und was in אֵין נָבִיא (es existiert kein Prophet) Ps 74 9 direkt ausgesprochen ist, denn wenn der Autor von Ps 74 die Propheten und die Poeten koordiniert hätte, so würde er selbst einen Propheten repräsentiert haben und den zitierten Satz nicht haben aussprechen können. Mit Recht sagte also Adrian im Schlussparagraph (§ 134) seiner *Εἰσαγωγή*: „Auch das soll den Eingeweihten kund sein, dass von der Prophetie [dieses Wort im späteren Sinne genommen] die eine in ungebundener Rede (*λογάδην*) abgefasst ist, wie die Aussagen Jesajas und Jeremias und der in ihrer Periode Lebenden, die andere aber in bestimmtem Mass (*ἐν μέτρῳ*) mit Gesang abgefasst ist, wie die Psalmen des seligen David etc." Bemerkenswert sind auch folgende Worte von Hieronymus, Praefatio in Isaiam: „Nemo, cum prophetas versibus viderit esse descriptos, metro eos existimet apud Hebraeos ligari et aliquid simile habere de Psalmis et operibus Salomonis, sed quod in Demosthene et Tullio solet fieri, ut per cola scribantur et commata, qui utique prosa, non versibus conscripserunt, nos quoque, utilitati legentium providentes, interpretationem novam novo scribendi genere distinximus". — Die Teile des ATs, die *τὰ στιχηρά* genannt wurden, umfassten nicht *τὰ προφητικά* (vgl. die Nachweise bei Alfr. Rahlfs, Alter und Heimat der vatikanischen Bibelhandschrift [NGGW 1899] 72 ff. 75 f.).

Der soeben bei Adrian berührte erweiterte Gebrauch der Bezeichnung *nabî'*, in welchem dies auch auf die Pfleger der Dichtkunst und Musik angewendet wurde, ist erwiesenermassen sekundär. Siehe die Beweisstellen aus dem AT (vgl. noch 2 S 7 2 Jes 37 2 b), dem NT und dem rabbinischen Schrifttum etc. in meiner Einleitung 456 f. und dazu noch Tob 4 12 und Seder ʿolam rabba, cap. 20 f., wo auch Abigail (cf. 1 S 25 28) und Esther (cf. Est 2 7) Prophetinnen genannt sind, sowie Seder ʿolam zuṭa (*zoṭa* in Dalman's Aramäisch-neuhebräischem Wörterbuch 118), ed. Joh. Meyer 108: חגי וזכריה ועזרא נביאים, wenn da auch vielleicht vorausgesetzt ist, dass מלאכי = עזרא sei (cf. Mal 1 1). Dies ist zuerst gegen W. Reich, Das prophetische Schrifttum, Bd. 1 (Jesaja [1892]) 219 zu betonen, der unter Berufung auf Baba bathra 78 a bemerkt: „Die Dichter und Seher des biblischen Schrifttums sind identische Personen". Dies gilt aber auch gegen die Identifizierung von „prophetische Schrift" mit „Gedicht" (H. Winckler, Geschichte Israels, Bd. 1 [1895] 34), die auch mehreren anderen neueren Gelehrten nahe liegt (vgl. Mich.

Heilprin, The historical poetry of the ancient Hebrews, vol. 2 62 etc.; Grimme, ZDMG 1896 549; 1897 584 und andere).

Die Redner konnten Dichtungen einschalten, oder ihre Rede in einen ihren Hörern bekannten Rhythmus übergehen lassen, wie noch einmal in Bezug auf eine Bemerkung D. H. Müllers 1 209 gegenüber Budde's Elegievers hervorgehoben sein soll; aber wenn der Unterschied von Redner und Dichter aus der althebräischen Litteratur gestrichen werden sollte, so müssten alle prophetischen Äusserungen im Rhythmus der Poesien verfasst sein, und dies kann wenn z. B. das ganze Buch Hesekiel oder die Schriften Haggai, Sach 1—8 und Maleachi verglichen werden, durchaus nicht behauptet werden. Auch das höhere genus dicendi fehlt ja den erwähnten nachexilischen Prophetien, während es noch im letzten Psalmenbuche vertreten ist (s. o. 277—283). Aus dem dichterischen Rhythmus einzelner Partien der Prophetenbücher folgt aber so wenig ihre absolute Koordiniertheit mit den Poesien, wie aus dem Zusammentreffen prophetischer Begeisterung und poetischer Begabung bei Debora, das doch gewiss auch nur ein persönliches gewesen sein kann. Also ohne Grund bemerkte H. Grimme, ZDMG 1896 575[2]: „Man denke daran, dass Debora in Ri 4 4 אשה נביאה genannt wird, also wie jeder נביא über die Dichtungsgabe verfügte".

Die oben begründete Behauptung, dass nicht allen prophetischen Darlegungen und folglich ihnen nicht als solchen poetischer Rhythmus eignet, würde auch dann nicht erschüttert sein, wenn nachgewiesen werden könnte, dass die prophetischen Aussprachen noch weiter an andern Arten des poetischen Rhythmus der Hebräer teilgenommen haben. Übrigens aber müssen diese andern Arten des poetischen Rhythmus erst für sich selbst konstatiert sein, und diese Möglichkeit soll jetzt geprüft werden.

Stichen-Symmetrie.

Kann der Stichen-Rhythmus oder die Zeilen-Symmetrie, wie die im Vorhergehenden besprochene Art von poetischem Rhythmus althebräischer Darstellungen genannt werden könnte, genauer auf seine Voraussetzungen zurückgeführt werden? Ist das Ebenmass, das, zwischen auf einander folgenden und alternierenden Stichoi hervortretend, eine Quelle des Rhythmus werden konnte, nur im allgemeinen durch den Sinn des Sprech- und Hör-Organs für Zeilen-Symmetrie oder Stichen-Rhythmus gefühlt worden? Dies wäre nicht einfach unmöglich. Der Verfasser z. B. des 2. Psalms könnte sich

durch sein blosses Gefühl für Ebenmässigkeit der Zeilen und für den darin liegenden Rhythmus haben anleiten lassen, folgendermassen zu dichten: [1a] *lam̄a ra-gešû gôjîm*, [1b] *u-le'ummîm jehgû rîq*, [2a] *jith-jaṣṣebû malekhê ereṣ*, [2b] *werôzenîm nôsedû jachad* [2c] *ʒal jahwe weʒal mešîchô* etc. Oder der Sänger von [1a] *êkhâ ja-šeba badad haʒîr — rabbathî ʒam*, [1b] *ha-jetha ke'almana — rabbathî ba-gôjîm* [1c] *sar(r)athî ba-medînôth — ha-jetha lamas* (Kl 1 1) könnte nur durch die unbewusst in ihm nachklingende Erinnerung an die wechselnde Länge der Klageliedzeilen geleitet worden sein, als er die soeben zitierten Worte komponierte. Ja, es ist die Frage, ob wir über diese Möglichkeit hinaus sicher — überall — weiter vordringen können.

Wurde die Stichen-Symmetrie irgendwie fixiert?

Indes es muss versucht werden, und deshalb ist zu fragen, ob hebräische Dichter das Längenverhältnis der Stichoi nicht durch andere Mittel, als durch das Gefühl für wesentliche Symmetrie aufeinander folgender oder alternierender Zeilen, feststellen wollten. Diese Mittel hätten nach der Analogie der Dichtkunst anderer Völker in dem Wechsel von Hebungen und Senkungen, oder von langen und kurzen Silben etc. liegen können. Die hebräischen Dichter hätten akzentuierenden, oder quantitierenden, etc. Rhythmus erstreben können.

Da erhebt sich eine Vorfrage. Denn es könnte bezweifelt werden, ob der Wortakzent und die Vokalquantität des Althebräischen auch hinreichend sicher bekannt seien, um sie bei Untersuchung des Rhythmus zur Grundlage machen zu können. Dies haben auch wirklich schon Lowth 34 (vgl. dagegen J. D. Michaelis 436 s.) und andere gefragt. Aber

α) nach vielen Spuren ist anzunehmen, dass eine lebendige Kenntnis der althebräischen Sprache sich bis zur Zeit der Mišna-Redaktion (ca. 180 n. Ch.) und darüber hinaus bis zur äusserlichen Bezeichnung der Akzentuation und Vokalisation vererbt hat (vgl. weiter mein Lgb. 2 343–364).

β) Speziell die überlieferte Setzung des Hauptakzentes oder Hochtones der Wörter erweist sich durch sichere Beweise ihrer direkten oder indirekten lautphysiologischen Bedingtheit als gewachsen und nicht erfunden. Nämlich zunächst beim Verbum liegt der Hochton auf der Ultima, wenn er nicht durch die lautliche Schwere der Paenultima vom Vordringen nach dem Wortende zurückgehalten

wird: *qaṭálta* etc., aber *qeṭaltém* und *qeṭaltén*, weil *tem* (vgl. das äth. *kémmû*) und *ten* (vgl. das arab. *túnna*) vermöge ihrer indirekten, in der Vererbung noch nachwirkenden Lautschwere den Wortakzent festhielten (vgl. weiter im Lgb. 2 513-541). Übrigens auch der Satz von K. Hartung (Der Prophet Amos in „Bibl. Studien", herausgegeben von Bardenhewer 1898, 4. Heft) 14 „der massoretische Text ist offenbar so abgeteilt, wie es zu den Vorlesungen in der Synagoge am besten passte" entbehrt der Begründung. Denn z. B. die Reden des Amos sind doch mindestens in der Hauptsache so im massoretischen Texte in Sätze und Satzgruppen zerlegt und danach interpungiert, wie es dem logischen Zusammenhang der Reden entspricht. Die Grundlagen dieser Satzabgrenzung müssen auch auf den Redner selbst zurückgeführt werden. Denn dieser selbst hat es doch durch seinen Satzbau veranlasst, dass man hinter „Jahwe brüllt löwenartig aus Sijjon und lässt aus Jerusalem seine Stimme ertönen" (Am 1 2a) und dann wieder hinter „und es trauern die Oasen der Hirten und es verdorrt der Gipfel des Karmel" (2b) interpungierte. Der Redner selbst hat es veranlasst, dass diese zwei Satzpaare als eine zusammenhängende Satzverbindung aufgefasst wurden. Er selbst zeigte das Ende der Satzverbindung an, indem er einen neuen Gedankenabschnitt durch die Zitierungsformel „so hat Jahwe gesagt" einleitete. In dieser neuen Gedankenkette wiederum hat der Redner selbst die Sätze abgegrenzt. Denn wer konnte gleich die nächsten Sätze (1 3ab) anders abgrenzen, als es im MT geschehen ist? Nur aus logischen Gründen ist auch wieder der darauf folgende Satz (1 4a) abgegrenzt: er bildet die Entfaltung von „ich werde es nicht rückgängig machen". Das Bedürfnis nach Leichtigkeit oder Rhythmus des Synagogenvortrags hat diese Satzgrenzen nicht geschaffen.

γ) Auch die Vokalisation stellt sich im wesentlichen durch ihre innere Folgerichtigkeit und durch ihre lautphysiologische und komparative Motiviertheit als ein organisches Erzeugnis lebendiger Sprachtradition dar. Denn z. B. ist das *â* alteinheimischer Bestandteile des Hebräischen zu *ô* herabgedrückt, und diesem Schicksal ist nur das *â* solcher Wörter entgangen, welche erst spät ins Hebräische eingedrungen sind, wie *kethâb* etc. (Lgb. 2 140f.). Ferner die verkürzbaren Vokale, wie das *ō* in *jiqṭōl*, entsprechen Vokal**kürzen** des Arabischen, cf. *jaqtŭlŭ*. Sodann gerade der mit normaler Mundöffnung gebildete und deshalb leicht sprechbare *a*-Laut ist in der

Vortonsilbe bewahrt worden, wie in *jilbāšênî*, *niqtālîm* etc.; aber der gedrückte *e*-Laut ist unter gleichen Verhältnissen doch nur seltener geblieben, vgl. *jeqaṭṭᵉlênî*, *qôṭᵉlîm* etc. (Lgb. 2 105 580). Wäre die Punktation ausgesonnen, so würde nicht immer das Natürliche getroffen worden sein. Übrigens darüber, dass z. B. Cholem nicht bloss eine Vokalqualität anzeigen will, vergleiche man Lgb. 2 361 f., sowie ZDMG 1897 626–630, und wenn andererseits betreffs der hebräischen Silben auch wieder von *morae* gesprochen wird (Grimme, ZDMG 1896 529 ff.), so erinnere man sich auch an meine Schrift „Gedanke, Laut und Accent“ etc. 21!

Nach den Untersuchungen, die in den angeführten Abschnitten meines Lehrgebäudes niedergelegt sind, kann die Beantwortung der Frage, ob in der althebräischen Litteratur irgendwo ein akzentuierender, oder ein quantitierender Rhythmus erstrebt worden sei, nicht durch die Meinung verhindert werden, dass eine wesentliche Diskrepanz zwischen dem wirklichen und dem überlieferten Akzent und Lautbestand des Althebräischen bestehe. Aber ob jene Frage trotzdem zu bejahen, und wie sie zu beantworten ist, muss erst noch untersucht werden.

Cäsurenkorrespondenz.

Die nächste Möglichkeit, das den Rhythmus bedingende Längenverhältnis der Stichoi (s. o. 313 35) zu regeln, läge in einer genau durchgeführten Cäsurenkorrespondenz der Stichoi. Dies würde zu dem, was ich selbst oben 320 33 ff. als erste Möglichkeit hingestellt habe, zunächst sich gesellen, weil bei diesem Blick auf die regelmässige Cäsurenkorrespondenz die nächstkleineren Teile der Stichoi als eventuelle Organe des Rhythmus in Betracht gezogen werden. Die geregelte Cäsurenkorrespondenz ist aber von Paul Vetter als Quelle des poetischen Rhythmus der Hebräer geltend gemacht worden, wenn ich Vetter's Darlegungen in „Die Metrik des Buches Job“ (Biblische Studien 1897, Heft 4) auf einen einzigen Ausdruck zurückführen darf.

Vetter sagt a. a. O. 3: „Was der zweiten Zeile des Klageverses auf Grund ihres metrischen Baues absichtlich fehlen soll, ist die Cäsur. Diese Zeile sollte beim Vortrag ohne Pause zu Ende gesprochen werden, während inmitten der ersten Zeile eine leichte Pause den Vortrag unterbrach“. Aber kann diese Absicht der Dichter von Klageversen objektiv sicher nachgewiesen werden?

Bei dem Versuche, jenen Satz zu beweisen, verwendet Vetter die Erkenntnis vom Wesen des Sprechtaktes, wie wir sie bei Sievers (Phonetik[4] § 584) finden, wo es heisst: „Schwächer gesprochene Silben verbinden sich mit einer stärker gesprochenen zu einer in sich geschlossenen Gruppe, die sich von etwaigen Nachbargruppen mehr oder minder deutlich abhebt“. Der „mehr oder minder(!) deutliche“ Sprechtakt kann demnach kurz als eine Silbengruppe bezeichnet werden, die sich um eine den Starkton tragende Silbe konzentriert.

Nur unwesentlich ist, was Vetter über die Ausdehnung des hebräischen Sprechtaktes bemerkt, aber auch das ist nicht ganz einwandsfrei. Denn schon das ist unsicher, ob durch das Vorkommen längerer Status-constructus-Ketten im allgemeinen ein Sinn für ausgedehnte Sprechtakte sich ausbildete. Ebenso kann man bezweifeln, ob את־פַּר־השּׁוֹר אשׁר לאביךָ Ri 6 25 dem Hebräer für einen einzigen Sprechtakt galt. Endlich stellte er die Behauptung, „dass das Prädikat, wenn es seinem Subjekte unmittelbar vorherging, seinen Hauptton verlieren und nur mehr als nebentonig ausgesprochen werden konnte“ (S. 21), ohne Beleg hin. Aber die Vergleichung einer Reihe von Stellen hat mir ergeben, dass beim vorausgehenden Prädikat nicht nur ein verbindender Akzent (Gn 3 5 a 6 a 14 a 17 b 4 11 a 12 12 a 23 4 a 6 a 27 46 b 41 32 b 48 9 a 49 3 a 1 S 23 10 a), sondern auch ein trennender Akzent steht, und zwar sowohl bei zusammengesetztem Prädikativ (Gn 2 11 a 13 a 14 a 4 9 b 13 8 b 24 24 a 49 5 b Jes 52 12 b α) als auch da, wo das Prädikativ aus einem einzigen Worte besteht, wie in עֲירֻמִּים הֵם etc. Gn 3 7 a 21 13 b 1 S 19 2 a. Übrigens kann nicht behauptet werden, dass ein mit verbindendem Akzent versehenes Prädikat „seinen eigenen Hauptton verliert“ (vgl. die Untersuchung in Lgb. 1 84 f. 2 522 f.), und es ist nicht gut, wenn man sagt, dass ein solches Prädikat „nur mehr als nebentonig ausgesprochen wurde“. Die Silben eines Sprechtaktes, die nicht den einen Starkton tragen, würde ich als schwachtonig bezeichnen.

Die Hauptsache aber ist, dass die Sprechtakte auch in der Prosa vorhanden sind. Wie also soll, wenn man den Sprechtakt als Faktor des Rhythmus annimmt, sich Prosa und Poesie unterscheiden? Der Unterschied müsste darin liegen, dass in der Prosa eine ungeregelte Reihe von Sprechtakten auf einander folgt, aber

in der Poesie es anders wäre. Alles hängt also von der Möglichkeit des Nachweises ab, dass die Aufeinanderfolge der Sprechtakte in einer sprachlichen Darstellung sich in einer regelmässigen Weise wiederholt, und so das sich zeigt, was ich oben 323 22 eine Cäsurenkorrespondenz nannte.

Rücksichtlich des Klageliedverses meint Vetter die Regelmässigkeit der Cäsurenfolge an Ps 19 8–10 nachweisen zu können (S. 25 f.). In der That klingen die Stichoi dieses Abschnittes so: ^{8a} *toráth Jahwé temîmá*, ^{8b} *mešî́bath nápheš*; ^{8c} *ʒedû́th Jahwé ne'emaná*, ^{8d} *machkî́math péthî*, und in entsprechender Weise weiter. Ich habe nunmehr, nachdem das Recht der überlieferten Akzentuation besprochen ist (s. o. 321 38) die Haupt- oder Hochtonsilbe der Wörter durch einen Akut angezeigt. Nun meint Vetter, dass in den Stichoi 8a und 8c, wie auch dann in 9a und 9c, 10a und 10c eine Cäsur hinter Jahwe beabsichtigt sei, indem da der Dichter das Ende eines Sprechtaktes angenommen habe. Dies wäre nicht unmöglich, aber wenigstens schon die alten Akzentuatoren haben diese Cäsur nicht erkannt. Denn diese haben nicht bloss das dem Namen Jahwe vorangehende Wort mit einem Conjunctivus versehen, sondern auch das Wort Jahwe selbst in 8ac 9ac 10c, und nur in 10a steht beim verbindenden Azla noch ein Paseq-Strich (cf. Lgb. 1 80 f.). Es kann also kaum für erwiesen gelten, dass in Ps 19 8a eine Cäsur beabsichtigt war, und die Gleichheit der Stichoi 8ac 9ac 10ac hat ja auch ihren besonderen Grund, nämlich den Umstand, dass sechsmal ein Synonymum von „Gesetz" mit Jahwe verbunden werden sollte.

Diese spezielle Beschaffenheit des einzigen Abschnittes Ps 19 8–10, der von Vetter zur Erforschung der rhythmischen Natur des Klageliedes untersucht worden ist, muss beachtet werden, weil sich bei der rhythmischen Analyse anderer Klageliedverse zeigen dürfte, dass teils im längeren Stichos kein Streben nach Anbringung einer Cäsur und teils im kürzeren Stichos eher ein solches Streben bemerkbar ist. Oder ist es natürlich, in den Worten „ward (sie) gleich einer Witwe" (Kl 1 1) hinter dem durchaus ergänzungsbedürftigen „ward (sie)" eine Cäsur beabsichtigt sein zu lassen? Sodann im dritten längeren Stichos von Kl 1 1 „eine Fürstin unter den Städten" soll der Dichter eine Form (*sar*[*r*]*áthî*), die den Status constructus vertritt (vgl. *rabbáthî ʒam* 1 a), als das die

Cäsur tragende Wort gewählt haben? Freilich haben die Akzentuatoren in beiden Fällen einen Distinctivus gesetzt. Aber eine Cäsur bei „ward (sie)“ bleibt unnatürlich, und jedenfalls erweisen sich hier so wenig, wie bei Ps 19 8–10, die Akzentuatoren als Vertreter von Vetter's These (oben 323 32 ff.), dass der kürzere Stichos des Klageliedverses keine Cäsur besitzen sollte. Denn *hājethā lāmás* Kl 1 1 f. besitzt den Distinctivus Ṭiphcha bei *hajethá*. Ferner während die Worte *'ên lah menachchêm* (2 c), die einen längeren Stichos vertreten, keinen Distinctivus haben, steht ein solcher innerhalb „und ihre Thräne (ist) auf ihrer Wange“ (2 b) und innerhalb „wurden ihr zu Feinden“ (2 f), obgleich diese beiden Wortreihen je einen kürzeren Stichos des Klageliedverses ausmachen. Und muss man nicht auch wirklich sagen, dass der Dichter bei der Wahl der Worte „und nicht ist ihr ein Tröster“ (2 c) weniger die Absicht gehabt haben kann, hinter dem ergänzungsbedürftigen „und nicht ist ihr“ eine Cäsur vorauszusetzen, als bei der Wahl der Worte „und ihre Thräne (ist) auf ihrer Wange“ (2 b) hinter „Thräne“?

Ebenso wenig kann bei weiterer Prüfung der Stichoi von Kl 1 gefunden werden, dass der Dichter die Absicht gehabt hätte, Vetter's obige These (s. o. 323 32 ff.) zu begründen. Denn der längere Stichos Kl 1 3 c heisst „sie weilt unter den Nationen“ und der ergänzungsbedürftige Ausdruck „weilt“ kann nicht als Träger einer Cäsur gemeint sein. Ebenso liegt die Sache bei dem längeren Stichos 1 3 e „alle ihre Verfolger haben sie erreicht“ betreffs des Ausdruckes „Verfolger“. Überdies steht in beiden Fällen ein Conjunctivus. Demnach kann die Quelle des speziellen Rhythmus der Klageliedverse doch nicht in der Cäsurenkorrespondenz liegen, die Vetter (s. o. 323 32 ff.) angenommen hat.

Cäsurenkorrespondenz ist fraglich.

Lässt sich diese Quelle im 'Ijjobgedicht nachweisen? Vetter 4 ff. hat eine Reihe interessanter Beobachtungen gemacht, aber sie müssen genau auf ihre Beweiskraft geprüft werden.

α) Innerhalb vieler Stichoi liegen zwei Sprechtakte vor, und ist also eine Cäsur angezeigt. So ist es zunächst da, wo der Stichos aus mehr, als einem selbständigen Satze besteht, wie in „und die Nacht (die, cf. S. § 292 p) sprach: Empfangen ist ein Knäblein“ (Hi 3 3 b), oder in „er harre auf Licht, und es bleibt aus“ (3 9 b). Solcher Fälle hat Vetter 267 aufgezählt. Daran

reihen sich zunächst Stichoi, wie „und das, wovor mir graute, kam über mich“ (3 25 b), oder „vertilgt sei die Nacht, da ich geboren ward“ (3 3 a) etc.: 43 + 126 Stichoi. Dazu fügt er auch Fälle, wie „ging aus dem Mutterschoss hervor und verschied“ (3 11 b, cf. S. § 366 u). Es ist ja auch nicht einfach unmöglich, dass hinter *mibbéṭen jaṣáthî* und vor *waegwáʒ* eine Cäsur eintreten sollte, obgleich die Akzentuatoren in 3 11 b, wie in dem vorher angeführten Stichos 3 9 b einen Conjunctivus an der von Vetter angenommenen Cäsurstelle gesetzt haben. Aber können auch sogar die Fälle, wo in einem Stichos zwei vollständige Sätze enthalten sind, die Absicht des Dichters erweisen, ein Gedicht zu fertigen, dessen Stichoi je eine Cäsur besitzen sollten? Schon an und für sich ist in so kurzen Stichoi, wie das Ijjobgedicht sie besitzt, eine Cäsur nicht natürlich. Sie ist ja nicht einmal z. B. in den Stichoi des Gedichtes „Der Kampf mit dem Drachen“ vorhanden. Wenn nun da in einem Stichos, wie in „Was rennt das Volk, was wälzt sich dort“ zwei selbständige Sätze enthalten sind, so kann dadurch nicht die Absicht des Dichters, Stichoi mit Cäsur zu bilden, konstatiert werden. Im Ijjobgedicht sind aber die Stichoi, in denen eine Cäsur bloss möglich ist, auch nach Vetters Beobachtung in der überwiegenden Mehrheit (S. 7 f.). Ausserdem enthält dieses Gedicht auch Stichoi, die keine Cäsur besitzen können, weil diese sich bei einem Status constructus befinden würde. Die 24 Gegeninstanzen dieser Art, die Vetter beobachtet hat, meint er so beurteilen zu können. Er sondert zuerst die 13 Stichoi ab, in denen zwei oder drei Status constructi auf einander folgen: 4 19 a, 8 13 a etc. Betreffs ihrer erinnert er daran, dass zwar in 4 19 a das erste Glied einer fortgesetzten Status-constructus-Kette einen Conjunctivus (Illûj) besitze, aber in den andern Stellen einen schwachen Distinctivus bei sich habe, wie im allgemeinen auch ausserhalb des Ijjobbuches. Aber ob sie dadurch als Träger einer Cäsur charakterisiert werden sollen, und ob die angelehnten Formen nach Absicht des Dichters solche Träger sein sollten, ist nicht sehr wahrscheinlich. Sodann einige andere Fälle, wo nach dem MT ein Status constructus der Cäsurträger sein würde, beseitigt er auch durch Textkonjektur. Eine solche war aber wenigstens in 17 11 gar nicht nötig (s. u.), und vielleicht war in 34 26 das ספקם doppelt gedacht (s. o. 302 23), und ist in 30 das אדם חנף ein Interpretament

(Duhm, KHC) und 30 mit 29c zu kombinieren. Aber wenn auch diese drei Stellen keine kategorischen Gegeninstanzen bilden, so bleiben doch die andern Stellen, wo ein Status constructus die Cäsur tragen müsste, eine Schwierigkeit für die Annahme, dass eine Cäsur in jedem Stichos der Ijjobdichtung beabsichtigt sei. Indes hat Vetter nicht auch zwingende Gründe für diese Annahme geltend gemacht?

β) Er meint, in *láma jittén le ʿamél ór* (3 20a) müsse der Dichter hinter *ʿamel* eine Cäsur vorausgesetzt haben, weil sonst die Worte hätten heissen können „Warum giebt er dem des Lichtes Entbehrenden?“ Indes diese Auffassung konnte durch den bestimmten Sinn des *ʿamel*, wonach dies gar nicht „entbehrend“ bedeutet, verhindert werden. Jedoch ebenderselbe Stichos 3 20a gehört zugleich zu einer andern Reihe von Stellen, die „ganz besonders“ für Vetters These zu sprechen scheinen. Dies sind die Stichoi, in denen der Dichter nicht das Zusammentreffen zweier Haupttonsilben vermieden hat: 3 15b, 20a etc. (S. 13). Da ist nun die erste Frage ob die Scheu vor diesem Zusammentreffen schon einstmals beim lebendigen Gebrauche des Althebräischen so stark gehegt wurde, wie es bei den Akzentuatoren zum Ausdruck gekommen ist (vgl. Lgb. 2 521 Anm. 523). Sodann betreffs der überlieferten Akzentuation bemerkt er, dass das in Rede stehende Zusammentreffen entweder durch die Nesîga (vgl. a. a. O. meine Auszüge aus Wijnkoop's Buch und dazu Prätorius, Über den rückweichenden Akzent im Hebräischen 1897) oder durch die Maqqephierung vermieden worden sei (vgl. zu den in Lgb. 2 523 [2] angeführten Thatsachen noch diese, dass in südarabischen Inschriften und äthiopischen Handschriften die Procliticae nicht den Worttrennungsstrich hinter sich haben, ausser wo zwei zusammenstehen [Hommel, Südarab. Chrestomathie § 6]). Aber da hat er z. B. den von mir zitierten Satz Wijnkoop's „ascensio accentûs omittitur, si prius vocabulum habet distinctivum accentum“ etc. übersehen. Dieses Mittel hätten die Akzentuatoren auch an den in Rede stehenden Ijjobstellen anwenden können, und dadurch hätten sie zugleich die Annahme einer Cäsur begünstigt. Aber unter den Stichoi, die Vetter angeführt hat und von denen übrigens 9 25a 15 19b 16 10c 20 2b (mit Nesîga in Baer's Text) sowie 22 17a in Baer's Text gar kein Zusammentreffen von Haupttonsilben zeigen, besitzen nur folgende einen Distinctivus

bei der betreffenden Silbe: 8 6a 9 29b 17 1b (cf. über Ṣinnorith mein Lgb. 1 80) 23 6b 24 3b 18c 33 16a (Ṭiphcha initiale) 27b 38 6b. Die übrigen Stichoi haben alle einen Conjunctivus an der betreffenden Stelle: 3 15b 20a 4 21a 5 6a 6 3b 13a 8 20a 9 20a 10 4a 16b 12 2a 15 5a 18 9a 22 17b 18a 24a 25b 27 3a 16a 28 6b 8b 26a 29 23a 30 21a 33 20a 34 13a 15a 36 5b 28b 38 28a 40 9a (über das dortige Paseq siehe mein Lgb. 1 122f.) 13a. Die Akzentuatoren wenigstens also haben an den meisten dieser Stellen einen Schwachton (s. o. 324 32) und keine Cäsur angezeigt.

γ) Weiter weist Vetter zu Gunsten seiner These auf die „Reimstellen" hin, die sich im Ijjobgedicht fänden. Denn ihre Zahl sei so gross, dass von blossem unbeabsichtigten Spiel der Laute nicht die Rede sein könne. Der „Reim" habe aber nur bei einer Pause hervortreten können, und diese falle häufig mit der Silbe zusammen, die auf Grund logischer Betrachtung als Cäsurstelle gelten müsse. Aber dies alles dürfte hinfällig werden, wenn man die Reime betrachtet, die als „die am meisten ins Ohr fallenden" herausgehoben sind: al-ta*bó* renaná *bó* 3 7b; lo šaláw*ti* welo-šaqáṭ*ti* 26a; ʒabada*w*: mal'akha*w* 4 18; gedol*oth*: niphla'*oth* 5 9; šephal*îm*: qoder*îm* 11; koch*i*: qiṣṣ*i* 6 11; orech*oth*: halikh*oth* etc. 19b 24 7 13f. 18 9 10 10 1 5f. etc. Ich denke, dass ich die Aufzählung hier schon schliessen kann. Denn solche allitterierende oder assonierende Zusammenklänge können, weil zum grössten Teil unvermeidbar, nicht als beabsichtigt gelten (? 3 7b), und solche Zusammenklänge markieren auch keine Vortragspause.

δ) Endlich findet Vetter auch den Umstand, dass 652 Stichoi ausschliesslich verbindende Akzente und 29 Stichoi zwei-trennende Akzente haben, nicht ungünstig für seine Meinung, weil doch in ungefähr zwei Dritteilen des Ganzen der Stichos durch einen trennenden Akzent in zwei Teile zerlegt sei. Ich habe seine Angaben wenigstens betreffs 3 3ff. und 4 2ff. nachgeprüft. „Ausschliesslich verbindende Akzente" giebt er für 3 4bc 5b 11ab an, aber es muss heissen 3 4bc [5b ist auszuscheiden] 8a 9b 11ab 14b 15b 20a 21a 22a 23b. Dagegen für 4 2ff. hat er fast richtig 4 2a 3b 4b 8b 9ab 10b 14[a ist auszuscheiden]b 16c 19b 20a 21a beobachtet. Die andern obigen Angaben mögen also im wesentlichen richtig sein. Aber ob die Akzentuatoren ohne einen innerlichen Anlass, wie Vetter annimmt, in so viel Stichoi keinen Trenner gesetzt

haben, bleibt doch sehr die Frage. Wäre es nicht wirklich in den allermeisten von den soeben aufgezählten Stichoi von 3 3 ff. und 4 2 ff. sehr wenig natürlich, wenn in ihnen eine Cäsur vorausgesetzt würde? Mir kommt es so vor, ich mag diese Stichoi lesen, so oft ich wolle.

Cäsurenkorrespondenz ist unsicher.

Deshalb kann ich auch (s. o. 326 28) beim Ijjobgedicht nicht zu dem Urteil gelangen, dass seine Dichter in jedem Stichos die Anbringung einer Cäsur beabsichtigt hätten, und dass diese Cäsurenkorrespondenz die Quelle des Rhythmus seiner Stichoi sei. Es ist allerdings ein entschiedenes Verdienst von Vetter, dass er eine neue Möglichkeit, den poetischen Rhythmus der Hebräer auf seinen Ausgangspunkt zurückzuführen, ins Auge gefasst hat, aber ich vermag kein positives Ergebnis seiner Untersuchung zu erblicken. Daran kann auch Döllers Buch „Rhythmus etc.“ (1899) nichts ändern, denn er hat über Vetters Darlegung nur referiert (S. 15) und sie akzeptiert (S. 16), aber nichts zu ihrer Begründung gethan.

Die Symmetrie durch die Hebungen bedingt?

Eine nächste Möglichkeit ist diese, dass die hebräischen Dichter die Symmetrie (s. o. 320 30) ihrer Gedichtzeilen durch die geregelte Zahl der Hebungen oder Hochtonsilben hätten bedingt sein lassen. Dann hätten sie einen akzentuierenden Rhythmus erstrebt, welcher dem ähneln würde, der im Nibelungenliede vorliegt.

Akzentuierender Rhythmus könnte nun zunächst wieder in der Art erstrebt worden sein, dass nur „eine mehr oder weniger regelmässige Abwechslung von Hebungen und Senkungen“ beabsichtigt wurde, „der betonten Silbe eine oder mehrere nichtbetonte Silben vorangehen konnten.“

Diese Nüance wurde im wesentlichen schon von Bellermann gemeint, denn er sagte in seinem „Versuch über die Metrik der Hebräer“ (1813) 82: „In jedem Worte, bestehe es aus zwei, drei oder vier Silben, ist in der hebräischen Sprache nur eine lange Silbe, und diese ist die betonte“, und in allen seinen Transkriptionen hat er die Haupttonsilbe jedes Wortes als die allein gewichtige (d. h. lange) bezeichnet. In neuerer Zeit wurde die oben erwähnte Auffassung des poetischen Rhythmus der Hebräer hauptsächlich von J. Ley in seinen „Grundzügen des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaues in der hebräischen Poesie“ (1875, S. 8. 17) und im „Leitfaden der Metrik der hebräischen Poesie“ (1887, § 3) vertreten. Ergänzungen zu seiner Beweisführung finden sich auch in NJPhP 1893 607 ff., in „Die metrische Beschaffenheit des Buches Hiob“ (TSK 1895 635–692; 1897 1–42) und in „Die Bedeutung des Ebed Jahwe im 2. Teil des Jesaja“ (TSK 1899 163 ff.). Wesentlich die

gleiche Ansicht wird von B. Neteler in „Anfang der hebräischen Metrik der Psalmen“ (1871) und „Grundzüge der hebräischen Metrik der Psalmen“ (1879) sowie von H. Grimme in „Abriss der biblisch-hebräischen Metrik“ (ZDMG 1896 529–584; 1897 683–712; TThQu 1898 295 ff. 421 ff.) verteidigt. Akzentuierenden Rhythmus besitzt die hebräische Poesie z. B. auch nach Charles Aug. Briggs, Messianic Prophecy 1886 etc.; Hebraica 1887 152 ff. und 1888 201 ff., dem sich wieder George H. Gilbert, The Poetry of Job 1889 9–11 angeschlossen hat, vgl. auch Francis Brown im Am.JBLit. 1890 71 ff., ferner nach L. Schneller in „Kennst du das Land?“ (1889) 117: „Rhythmus, die taktmässige Folge von Hebungen und Senkungen der Stimme“ (vgl. dort weiter!), sodann nach Gunkel (ZATW 1893 223) und Marquart, Fundamente israelitischer und jüdischer Geschichte 1896 2: „Das metrische Prinzip [zunächst im Deboralied] beruht darauf, dass jede Verszeile aus drei Hebungen besteht, wobei jedoch (ähnlich wie bei der altgermanischen Allitterationspoesie) die Anzahl und Quantität der Silben keine oder nur eine beschränkte Rolle spielt, und Partikeln, Präpositionen etc. beliebig bald tonlos, bald betont sein können“. Übrigens in Bezug auf die konstituierende Wichtigkeit der Tonhebungen stimmt mit Ley auch z. B. Budde, vgl. in seinem „Handkommentar“ zu Hiob (1886), S. v, Anm. 2 den Satz „Richtiger zählt J. Ley die Hebungen“, obgleich Budde auf S. IV seine eigene Anschauung so ausdrückt: „Weit überwiegend haben im Buch Hiob [3 3 ff.] die Versglieder [= Stichoi] einen Umfang von drei selbständigen Worten“. Auch Buhl bemerkt im Artikel „Dichtkunst der Israeliten“ (PRE³ 4 635, 58): „Für die wesentliche Richtigkeit des Systems, wonach der Rhythmus auf der Zahl der Hebungen beruht, sprechen gewiss sehr gewichtige Gründe. Erstens kann man bei dieser Annahme bei der massoretischen Form der Sprache stehen bleiben, da die darin angegebene Akzentuation das nötige Material liefert. Namentlich wird man kaum in Abrede stellen können, dass Doppelsticha mit 2 × 3 Hebungen so häufig vorkommen, dass diese als das normale Metrum der Israeliten bezeichnet werden dürfen“. Auf „der Zahl der Hebungen“ beruht auch nach Duhm (KHC zu den Psalmen 1899 XXX) „die Metrik“ der Hebräer (s. o. 313 5 f.), und ihm hat sich Marti im KHC zu Jesaja (1900) XXIV angeschlossen.

Als einzigen positiven Grund seiner Anschauung führte Ley (Grundzüge etc. 6) folgenden an: „Die zahlreichen konsonantischen Endungen, welche ausschliesslich nur in der Poesie vorkommen, weisen auf ein rhythmisches Bedürfnis hin, so die Endungen *átha, mo, émo, ámo* und mehrere andere (Ex 15 5 7 9 f. 12 15 17 Ps 2 3–5 Hi 20 23 22 2 etc.), welche erst bei der Annahme der rhythmischen Versmessung ihre Erklärung finden.“ Er hat übrigens nicht bemerkt, dass in dieser metrischen Ausdeutung der sogenannten

dialectus poetica Lowth 30 sein Vorgänger war, und schon dieser erwähnte (p. 32) die Meinung von Abarbanel über נאדרי etc. Ex 15 6 etc., nach welcher „carminis ratio et melodiae necessitas sic postulaverunt."

Rhythmische Bedeutung der „dialectus poetica".

Die Annahme dieser Meinung kann nicht von vorn herein durch folgende drei Umstände verhindert werden: a) Man hat immer nur gewagt einen Teil der Elemente der höheren Diktion (s. o. 277—283) als Faktoren des poetischen Rhythmus geltend zu machen, und man konnte auch nicht mehr wagen. Denn ein Teil der Bestandteile dieses höheren genus dicendi verhält sich ebenso zur Akzentuation, wie die entsprechenden Ausdrücke der gewöhnlichen Darstellungsweise. So stand es betreffs der Endungen *ath* und *a*, *în* und *îm*, und wenn nicht ganz betreffs *bal* und *lô*, so doch betreffs *'aph* und *gam*, und über einen neueren Versuch der rhythmischen Deutung von Formen, wie *jamṭēr* (Ps 11 6) etc., vergleiche man in S. § 192d 194f 195! — b) Man hat, wie auch Ley (Grundzüge 99 ff.), den Teil der Elemente des höheren genus dicendi, welchen man in positive Beziehung zum poetischen Rhythmus gesetzt hat, doch nicht überall im AT so fungieren lassen können. Auch Ley musste dies z. B. betreffs נאדרי Ex 15 6 zugeben (S. 107) und fasste diese Form deshalb mit Ewald als Femininform. Darüber siehe in S. § 272c! — c) Am wenigsten könnte man sich darauf berufen, dass dem עמי von 2 S 22 44 ein blosses עם in Ps 18 44 entspricht. Denn dass jenes י nicht mit Bö. § 829 ff. als die alte Kasusendung zu betrachten ist, hat schon Philippi, Status constructus 100 richtig bewiesen. Jener Wechsel von עַמִּי und עם könnte demnach ebenso wenig die rhythmische Wichtigkeit von Elementen der „dialectus poetica" verhindern, wie der Wechsel von על und עֲלֵי, der in Hi 7 1 am wahrscheinlichsten sich deshalb zeigt, weil die im Hiobgedicht häufig auftretende Form עלי (Lgb. 2 304) leicht auch in 7 1 gewählt wurde. Nachahmung von 8 9b 20 4b 38 24b ist nämlich wegen 21 5b 26 7a weniger wahrscheinlich. Aber auch die vorher erwähnten zwei Umstände besitzen keine absolute Beweiskraft gegen die rhythmische Bedeutung der „dialectus poetica". Denn die Wahl einzelner Bestandteile derselben konnte doch auch dem Zwecke dienen, den Rhythmus der betreffenden Zeilen zu regeln. Es kommt nur darauf an, wie die Frage, ob sich dies als Wirklichkeit erweisen lässt, zu

beantworten ist. Das Ergebnis meiner darauf bezüglichen Untersuchung ist folgendes.

Die Endung *átha* dient in der Wahl von *ješû'ātha ló* etc. statt *ješû'ā ló* etc. (Ps 3 8 44 27 63 8 80 8 92 16 94 17 120 1 Hi 5 16 [?] Hes 28 15) auffallend dem Wechsel von Arsis und Thesis, und der Umstand, dass dieser Wechsel gerade am Ende des Stichos durch die Wahl einer besondern Wortform erstrebt wurde, ist wohl erklärlich, denn die rhythmische Korrespondenz der Stichoi fiel an ihrem Ende am meisten ins Gehör. Wer erinnerte sich auch nicht sofort des Gesetzes, dass der fünfte Fuss eines Hexameters daktylisch sein muss, damit wenigstens am Schlusse der Zeile sich ihr rhythmischer Charakter deutlich ausprägen? — Aber jener Zweck der Wahl von *átha* lässt sich nicht mit Ley 101 in Ex 15 16 finden, und jener Zweck könnte dem Gebrauche von Formen auf *ô* (s. o. 278 24) nur dann in Ps 50 10 79 2 104 20 zugeschrieben werden, wenn, was Ley 103 nicht bemerkt hat, die diphthongische Aussprache *chaito* vorausgesetzt werden dürfte, die eine offene Paenultima (cf. Lgb. 2 521) herstellen würde. — Einige Male könnte der gleiche Wechsel auch beim Gebrauch von Formen mit der Kasusendung *î* (s. o. 278 27 ff.) erstrebt worden sein: Kl 1 1 Ps 110 4 (?). Von den vielen Formen, die auf dieses *î* auslauten, lassen sich also recht wenige auf das erwähnte Streben zurückführen, denn über die von Ley 105 f. hierher gezogenen Stellen Jes 47 8 10 Zeph 2 15 Mi 7 8 Ps 142 2 siehe S. § 325 h 255 d 282 a.

Jenes fragliche Streben vermag ich auch aus dem Gebrauche anderer Elemente der „dialectus poetica“ nicht herauszuerkennen. Übrigens meint auch Ley dies nicht in Bezug auf den Gebrauch der Particulae מִנִּי etc. in *minnî-ṣar* etc. Ps 44 11 78 2 42 88 10 Hi 6 16 a etc. Dagegen betreffs der Bevorzugung von *lahém* Ps 78 29 nimmt er S. 116[1] das in Rede stehende Streben an, und doch ist die Wahl von *lámô* nur in Gn 9 26 f. Ps 44 4 66 7 Hi 24 17 39 4 Kl 1 19 dieser Annahme günstig. Er hat nicht beachtet, dass *lámô* in Dt 32 32 35 33 2 Ps 2 4 28 8 44 11 49 14 55 20 56 8 58 5 8 59 9 64 6 73 6 10 18 78 24 66 80 7 88 9 99 7 119 165 Pv 23 20 Hi 3 14 6 19 14 21 15 28 22 17 19 24 16 30 13 Kl 1 22 4 10 15 gewählt wurde, obgleich dadurch der Wechsel von Hebung und Senkung g e s t ö r t wurde. Ebenso ist die Wahl einer längeren Suffixform für den Wechsel von Hebung und Senkung günstig in Ex 15 5 (?)

10a 12 15 17 Dt 32 27 32 (?) Ps 5 12 11 7 17 10a (?) 21 13 35 16 49 12 89 18 (? schon in alter Zeit so betont) 103 4b Hi 21 17 30 2 (?), gleichgiltig in Ex 15 17 (?) Dt 32 23 37 38 33 29 Ps 2 5 5 11 22 5 55 16 58 7 59 14 64 9 73 5 6 7 83 12 103 3 4a 5b 116 7 19 137 6 140 4 10 Hi 6 16b 20 23 22 2 27 23 29 22 30 5, aber störend in Ex 15 7 9bαβ Hab 3 10 Ps 2 3 17 10b 21 10 11 45 17 59 12 13 (*chaṭṭáth pímô*) 80 6 116 12 135 9 Hi 24 23 (statt *weʒendw ʒal dàrekhêhém*).

Aus dem Gebrauch des höheren genus dicendi lässt sich also das Streben nach dem Wechsel von Hebung und Senkung nicht positiv als rhythmisches Prinzip der hebräischen Dichtung ableiten. Andererseits fehlt dieser Wechsel sonst sehr häufig in den poetischen Abschnitten des AT: Gn 4 23f. etc.

Die Zahl der Hebungen war gleich?

Aber vielleicht kann wenigstens die Frage, ob in den korrespondierenden Stichoi eine gleiche Zahl von Hebungen, ohne Zählung der dazwischen liegenden Senkungen, erstrebt wurde, bejaht werden.

In Gn 4 23 folgen sich drei Stichoi mit je vier Hebungen und dann — als Abschluss — einer mit zwei Hebungen. In Ex 15 2ff. enthält jeder Stichos in den allermeisten Fällen vier Hebungen. In Ps 2 1–6 zeigen sich drei Hebungen in jedem Stichos, wenn man 5a bei *'elémo* abgrenzt und *har* in 6b als Hebung spricht. Dann sondern sich zwei, drei, zwei, drei Hebungen (= V. 7), zwei, drei, drei Hebungen (= V. 8), drei, drei Hebungen (= V. 9), drei, drei Hebungen (= V. 10), drei, zwei Hebungen (= V. 11), drei, zwei, drei, drei Hebungen (= V. 12). Da ich nicht finden kann, dass die zweihebigen Stichoi regelmässig mit einander korrespondieren und nicht mit den Pentametern im elegischen Versmass koordiniert werden können: so wird auch die zuletzt (334 14) gestellte Frage nicht absolut bejaht werden können (s. u. 343 26ff. über Ps 136 1ff. Hi 3 3ff. etc.), wie es im KHC zu Jes. (1900) xxiv, 22 geschieht.

Die wesentliche Symmetrie, welche der wahrscheinlichste Quellpunkt des Rhythmus korrespondierender Stichoi war, konnte auch schon bewirken, dass das lautkräftigere *ânôkhî* dem *'anî* vorgezogen wurde in Hi 12 3. Betreffs einzelner Aufstellungen von Ley bemerke ich noch dies.

Er behauptet, dass die Negation „לֹא mitten im Versabschnitte nie den Ton hat“ (Leitfaden 5), wie er auch in TSK 1899 197 205

sagt, dass „לא und ולא überall unbetont" seien. Aber zunächst die Tradition entscheidet sich dagegen. Denn bei einer darauf bezüglichen Durchsicht von Ps 1—30 fand ich לא a) zwar mit Maqqeph (Verbindungslinie), aber in der Gegentonssilbe: 1 3 [? 4a mit Metheg] 5 5 3 7 [5 6 jedenfalls mit Metheg] 9 11 15 3 (3 mal) 5a α 16 10 (2 mal) 18 22f. [39] 44 22 [3b 6f.] 25 (3 mal) 24 4b α 26 4a 27 3 30 1. — b) לא steht ohne Maqqeph in 1 1 (3 mal) 5 5 (2 mal) 7 13 9 13 19 10 6 13 14 4 15 4 5a β b 18 37 42 22 3a 30 23 1 24 4b β 25 3 26 1 4b 5 28 5 (2 mal) 30 13. Ferner scheint das Verneinungsadverb so stark den Sinn der Aussage zu bestimmen, dass es naturgemäss eine betonte Silbe bildet, wenn es nicht z. B. durch einen anderen Gegensatz, der in den Aussagen intendiert ist, seiner Betontheit entkleidet wird. Überdies ist *niht* auch im Nibelungenliede betont z. B. in *sine kundes niht bescheiden baz der guoten* (Strophe 13 2).

Ferner die Erscheinung, dass *minnî-ṣar* etc. Ps 44 11 etc. gesetzt wurde (Ley, Grundzüge 108 ff.), wollte er mit der von ihm sogenannten Aszendenz des Tones zusammenbringen, nach der „die Betonung im Hebräischen stufenmässig ansteigend" sei (S. 115). Aber diese Aszendenz ist schon an sich zu bezweifeln. Denn im Hebräischen geht die Nebentonsilbe nur zum Teil der Haupttonsilbe direkt voran und ist zum Teil weiter von ihr entfernt. Der Betonungsweise des Nomens (*chākhā́m*, *chᵃkhā̀má*) steht ja die des Verbums (*chākhám*, *chā̀-khᵉmá*) gegenüber. Ausserdem meine ich, für die in *minnî-ṣar* etc. Ps 44 11 etc. auftretende Erscheinung, bei deren Beobachtung Ley übrigens עלּ־פּה Hi 21 5b und עלּ־תֹּהוּ 26 7a übersehen hat, ein anderes Motiv gefunden zu haben: Nämlich es war naturgemäss, dass der Haupttonsilbe, die zugleich den Starkton (s. o. 324 8) trug, auch eine voller tönende Senkung entsprach. So erklärt es sich, dass auffallend häufig vor der letzten Haupttonsilbe eines Stichos längere Partikeln gewählt wurden: בלי Gn 49 17 22 Ex 15 5 Dt 32 2 Ps 29 6 44 11 50 6 16 63 2 78 2 13 42 83 13 88 10 90 9 92 4 8ab 94 20 104 23 132 12 14 147 6 Pv 8 2 30 19 Hi 3 22 5 26 6 5 15f. 7 (1Q) 4 6 8 9 11 9 3 25f. (30K) 10 22ab 11 9 12 22 14 9 11 15 22ab 27 30 16 5 16 18 17 19 22 20 4ab 5 24 10 27 14 28 4f. 29 7 19 30 4 8 30 31 39 33 9 18 23 30 34 6 37 8 38 2 24 40 39 16 40 4 17 41 16 22 HL 6 10 Kl 4 6.

Sodann in Bezug auf das, was Ley, NJPhP 1893 612f. bemerkt

hat, erwähne ich folgendes. Wenn er in Ps 7 10 statt *jigmor-ná* vielmehr *jigmór-na* aussprechen will, so schiebt er das Faktum bei Seite, dass es nach der überlieferten Akzentuation keine Encliticae (cf. Lgb. 2 523) giebt. Möchte die Voraussetzung solcher uns auch immerhin natürlicher erscheinen, man kann doch das herrschende Gesetz nicht deshalb ändern, weil durch die Änderung in einzelnen Fällen der „Rhythmus wohlklingender" würde. Übrigens die Pleneschreibung des *o* in יסגוד־לוֹ Jes 44 17 und אשמוֹר־לוֹ Ps 89 29 begründet nicht, dass Ley mit seiner Akzentuation *jigmór-na* die ursprünglichere Betonung vertritt. Denn diese Pleneschreibung erscheint ja auch in יגבול־אתו Jos 18 20, יעבור־זעם Jes 26 20, תדרוֹשׁ־רשׁעוֹ Ps 10 15 und יקצור־און Pv 22 8. Soll auch in diesen vier Fällen die Pleneschreibung des *o* die Enklitisierung des folgenden Wortes anzeigen? Nein, das ו sollte nur, wie auch sonst die Aussprache dirigiert wurde (cf. Lgb. 2 347), das *o* fixieren. Im übrigen vgl. oben 321 31 ff. und Döller 64—69.

Ob man über die oben 321 9 334 32 ausgesprochenen Sätze mit Sicherheit hinausgelangen wird, ist mir zweifelhaft.[1])

Zunächst eine gleiche Zahl von Hebungen jeder Zeile eines betreffenden hebräischen Gedichtes ist auch nicht nach dem zu erwarten, was in keilschriftlichen Poesien neuerdings beobachtet worden ist. Nämlich in einer „neubabylonisch geschriebenen Tafel sind die Zeilen durch drei vertikale Linien in vier Teile geteilt. Diese eigentümliche Vierteilung der Zeilen kann meiner Ansicht nach gar keinem andern Zwecke dienen, als einer Hervorhebung von vier Versgliedern, sodass wir dadurch einen urkundlichen Beweis dafür haben, dass die Babylonier mit Bewusstsein in einer Gattung Poesie Verse mit vier Hebungen gezählt haben" (H. Zimmern, Weiteres zur babylonischen Metrik [ZAss 1895 1 f. 24]). Denn er fügte in „Über Rhythmus im Babylonischen" (ZAss 1897 382–392) hinzu, dass „in bestimmten Texten

[1]) Nachdem die obige Untersuchung im Oktober 1899 abgeschlossen war, freute ich mich, im Januar 1900 in Gunkel's trefflicher Bearbeitung der Esra-Apokalypse (in Kautzsch, Apokr. und Pseudep. 2 350 f.) folgende Sätze zu lesen: Kurzzeilen bestehen in der hebräischen Poesie gewöhnlich aus je drei oder je zwei Wörtern oder logischen Elementargruppen. — In den Lang- und Kurzzeilen der hebräischen poetischen Texte ist die Zahl der Worte oder elementaren Sinnesgruppen nur durchschnittlich, nicht konstant dieselbe.

diese Hebungen in sehr gleichmässiger Anzahl auftreten, so z. B. im babylonischen Schöpfungsepos fast durchweg in der Form 2 + 2, während dagegen andere Texte, z. B. die Šurpu-Tafeln, starken Wechsel zwischen Versen der Form 2 + 2, 2 + 3, 3 + 2, 3 + 3, 2 + 2 + 2 zeigen".

Ob sodann die Zahl der Senkungen, die zwischen den Hebungen stehen durften, doch geregelt oder wenigstens an eine äusserliche Grenze gebunden war? „Im Babylonischen zeigte sich bei näherem Zusehen, dass das Auftreten von Senkungen zwischen den Hebungen nicht willkürlich, sondern an bestimmte Gesetze gebunden ist, und zwar der Art, dass zwischen zwei Hebungen mindestens eine, gewöhnlich zwei, nicht selten aber auch drei Senkungen stehen, während mehr als drei Senkungen entweder überhaupt nicht, oder nur ganz vereinzelt vorkommen. Sievers erkannte am babylonischen Schöpfungsepos auch noch, dass die Verteilung von Hebungen und Senkungen im einzelnen mit Notwendigkeit auf das Sprechschema × –́ ×, bezw. × × –́ × führt, wofür unter bestimmten Verhältnissen auch × –́ · (–· ist Zeichen für „Überlänge"), bezw. × × –́ ·, ferner eventuell zu Beginn eines Verses ∧ –́ × sowie eventuell am Versende × –́ ∧ (Zeichen für rhythmische Pause) eintreten kann" (ZAss 1897 383).

Nach Zimmern's Mitteilung l. c. meint Sievers auch, dass „es ihm gelungen sei, in der **hebräischen** Poesie ausgesprochen gleichmässigen Rhythmus nachzuweisen". Darüber sagte Buhl als Nachwort zu seinem Artikel „Dichtkunst bei den Israeliten" (PRE[3] 4 638, 5 ff.) folgendes: „Sievers' Ergebnisse enthalten einerseits eine Bestätigung des von anderen in Bezug auf die Zahl der Hebungen etc. Gefundenen, andererseits führten sie zu dem Resultate, dass sich in den alttestamentlichen Schriften ein einheitlicher und bestimmter, sowohl für Rezitation wie für Gesang geeigneter Rhythmus nachweisen lasse, der in seiner Sprechform am einfachsten als ein pseudo-anapästischer bezeichnet werden könne; in ihrer vollen Form erscheinen die Füsse als × × –́, d. h. wie im deutschen **gesprochenen** Anapäst folge auf zwei sprachlich unbetonte Silben von beliebiger Quantität eine sprachlich lange Hebung (z. B. *wajjišmán ješurū́n wajjibᵊʿáṭ* Dt 32 15 a); doch könne ohne weiteres die erste Senkungssilbe eines jeden Fusses fehlen, wobei dann ihre Zeit der vorausgehenden Hebung zugeteilt werde, die dadurch überdehnt erscheine (z. B. *ki jir'é* ∾ *kī 'ā́zelath jād* V. 36 c). Eine weitere Darstellung dieser Ergebnisse, die, bis auf einzelne typische Ausnahmen, durchgängig auf der massoretischen Aussprache des Textes ruhen, wird demnächst in den Abhandlungen der Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften veröffentlicht werden". Diese weitere Darstellung wird nach

gütiger Mitteilung Professor Sievers' vom 23./5. 1900 „für das Hebräische einen taktmässigen Versbau in Anspruch nehmen", aber die bei Buhl gegebenen Andeutungen über die „möglichen Formen der Versfüsse" „fortzubilden und auszubauen versuchen". Es kann sich also erst später zeigen, wie die obigen Annahmen sich modifizieren und begründen.

Die Anzahl der Senkungen, die zwischen den einzelnen Hebungen stehen konnten, ist auch nach H. Grimme's Anschauung von der hebräischen Metrik (s. o. 331 4 f.) nicht immer gleich. Er lässt nämlich aus der Satzbetonung die Versbetonung so entstanden sein, dass der Hauptton, Nebenton und Schwachton zur Hebung und Senkung wurden. So entsteht ein Metrum, das zwischen zwei Hebungen mindestens eine Senkung aufweist. Im einzelnen meint Grimme dieses: Jede letzte haupttonige Silbe, mag sie am Ende eines Sprechtaktes (s. o. 324 2 ff.) oder eines ganzen Satzes stehen, wird zur Hebung. Aber jede schwachtonige Silbe wird zur Senkung. Die übrigen haupttonigen Silben, die nicht am Ende stehen, sowie die nebentonigen Silben sind doppelwertig, bald Hebungen, bald Senkungen. Dies hängt von der Zahl der Moren oder Zeitmasse ab, welche die Silben nach dem vorhergehenden und vor dem nachfolgenden Hauptton zählen. — Nun Hebungen und Senkungen haben sich im hebräischen Verse gewiss nach den Betonungsstufen geltend gemacht. Aber dass die Senkungen überhaupt und auf die Weise bestimmt wurden, wie Grimme es nach den angeführten letzten Sätzen nachzuweisen unternimmt, dies bezweifle ich. Vgl. noch oben 324 35; 323 8 f. und Döller 70—74!

Akzentuierender Rhythmus nach Bickell.

Eine andere Nüance der Grundanschauung vom **akzentuierenden** Rhythmus der hebräischen Poesie ist hauptsächlich von G. Bickell ausgebildet worden, vgl. seine Arbeiten „Metrices biblicae regulae exemplis illustratae" (1879); „Supplementum metrices biblicae" (1879); ZDMG 1879 701 ff.; 1880 557 ff.; 1881 415 ff.; „Carmina Veteris Testamenti metrice" (1882); „Dichtungen der Hebräer" Bd. I—III (1882 f.); WZKM 1891—94; „Das Buch Job nach Anleitung der Strophik etc. übersetzt" (1894). Er findet den poetischen Rhythmus der Hebräer im „regelmässigen Wechsel betonter Silben mit unbetonten" und sagt, damit kein Zweifel über seine Ansicht bestehe, auch einfach so: „Der metrische Akzent trifft stets eine um die andere Silbe. Da die letzte Silbe des Stichos in der Senkung stehen soll, so haben die Stichen mit ungleicher Silbenzahl jambischen, die mit gleicher trochäischen Rhythmus. . . . Das massoretische Akzentuationssystem halte ich im ganzen für richtig, nehme aber an, dass die einer betonten Endsilbe zunächst vorhergehende Silbe mit vollem Vokale jener fast gleichwertig war, die metrische

Hebung daher jeder von beiden zukommen konnte“ (ZDMG 1881 415 418 f.).

Einen Sekundanten hat Bickell hauptsächlich an G. Gietmann (De re metrica Hebraeorum 1880) gefunden, vgl. über „Gietmann's System“ das Genauere bei Döller 48—51. Aber einen scharfen Gegner hat Bickell in J. Ecker gefunden. Der letztere schrieb „Prof. G. Bickell's „„Carmina Veteris Testamenti metrice““, das neueste Denkmal auf dem Kirchhof der hebräischen Metrik“ (1883), wovon noch in demselben Jahre eine zweite, sehr vermehrte Auflage erschien. J. Ecker wies nach (1. Aufl., S. 8), dass Bickell, um den von ihm angenommenen „regelmässigen Wechsel betonter Silben mit unbetonten“ herzustellen, in den Psalmen ca. 2600 Silben beseitigt oder hinzugefügt und 3811 Vokalveränderungen vorgenommen habe. Treffliche Bemerkungen zur Beurteilung von Bickell's These geben Budde im „Handkommentar“ zu Hiob (1896), V. XLVII etc., Vetter 62—66 und Döller 41—48.

Ich selbst gebe zur Kritik der Bickell'schen Anschauung nur folgenden Beitrag. Nämlich er meint, dass der Ijjob-Dialog in lauter katalektischen jambischen Tetrametern gedichtet sei. Deshalb transskribiert er (WZKM 1893 155 f.) den Anfang der Elihureden (32 6) so:

Ça'ír aní lejámim, V'attém ṣabím, ješíšim;
'Al kén zachált vaíra', Mechávvot dé'i ét'khem.

Er schaltet demnach in 32 6a das Wort שבם (sic) ein und lässt in 6b das Afformativum *î* von זחלתי verschluckt werden. — Ihm hat Duhm im „Kurzen Handkommentar“ zu Hiob (1897) bei 3 2 (S. 17) völlig beigestimmt. Infolgedessen schliesst er sich oft, obgleich nicht immer, an Bickell an, wo dieser dem von ihm vorausgesetzten Rhythmus zu Liebe den überlieferten Text geändert hat. Z. B. heisst es Hi 34 10: „Darum, Männer von Verstand, hört mir zu: fern sei's von Gott, Frevel zu üben, und vom Allmächtigen, Unrecht zu thun“. Aber Duhm sagt, unter Vergleichung von Bickell's Carmina Veteris Testamenti metrice: „V. 10a ist zu lang für einen, zu kurz für zwei Stichen und wird nach V. 2 zu ergänzen sein, sodass es hiesse „„Darum, ihr Weisen, gebt Gehör, Männer von Verstand, hört mir zu““. In V. 10b ist mit Bickell ולשדי zu schreiben, da sonst V. 10c reichlich kurz ist“. Die Präpositionen sind aber bei parallelen Satzteilen oft nur einmal gesetzt worden (cf. S. § 319 m).

Bickell's Anschauung kann nicht durch seinen Hinweis (Metrices

biblicae etc. 4; Carmina V. T. m. 220) auf die silbenzählende Metrik der Syrer gestützt werden. Denn vorausgesetzt, die Silbenzählung habe als rhythmisches Prinzip bei den syrischen Dichtern geherrscht, so würde dies, wie schon Vetter l. c. 62 f. richtig hervorhob, für die hebräische Dichtung nur dann eine entfernte Wahrscheinlichkeit begründen, wenn die Syrer dieses Prinzip von den Hebräern entlehnt hätten, oder dieses Prinzip als ursprünglich semitisch erwiesen und so auch bei den Hebräern vermutet werden könnte. Beides aber lässt sich nicht erweisen, und Vetter fügt hinzu, dass die syrischen Dichter das metrische Prinzip der Silbenzählung vielmehr von den Persern entlehnt haben könnten. Indes ist es ja gar noch nicht ausgemacht, dass Silbenzählung das rhythmische Prinzip in der syrischen Poesie gewesen sei. Grimme hat es in den „Grundzügen der syrischen Betonungs- und Verslehre" (ZDMG 1893 276 ff. 278 [gegen Bickell]) und in „Nochmals zur syrischen Betonungs- und Verslehre" (ZDMG 1899 102–112) bestritten.

Jedenfalls sollten aber solche Verse, deren Arsis und Thesis durch akzentuierenden Rhythmus bedingt ist, nicht „jambisch", „trochäisch" etc. genannt werden. Diese Ausdrücke sind ursprünglich für Verse mit anderem Rhythmus geprägt und lassen leicht an diesen denken. Ich schlage vor, dass man bei Dichtungen, in denen mit mehr oder weniger Grund ein akzentuierender Rhythmus angenommen wird, vielmehr die Bezeichnungen *jambisierend*, *trochaisierend*, *anapästisierend*, *daktylisierend* etc. verwende. Auch die Namen „Trimeter" etc. entsprechen nicht in Wirklichkeit Versen von akzentuierendem Rhythmus, denn „gemessen" wird bei ihnen nicht. Man könnte ja *dreihebiger* Stichos oder *Vers* etc. sagen, oder auch *Triictus*, *Tetraictus* etc. einführen.

Wurde quantitierender Rhythmus erstrebt?

Rhythmus und Metrum ist nicht ebendasselbe, vielmehr sagte schon Longinus (bei Sommer 134) richtig: *Μέτρον πατὴρ ῥυθμός*. Es gilt aber weiter auch noch die vierte Möglichkeit zu prüfen, nämlich ob von den hebräischen Dichtern der Wechsel kurzer und langer Silben als die Quelle des poetischen Rhythmus betrachtet worden ist. Dann hätten die hebräischen Dichter quantitierenden Rhythmus erstrebt.

Diese Annahme ist nicht wegen der Hypothese, dass die hebräischen Vokalzeichen nur die Vokalqualität anzeigen wollten, unstatthaft. Denn diese Hypothese wird schon durch den Gegensatz der

Nichtpausalform קָטַל (*qāṭal*) und der Pausalform קָטָל (*qāṭāl*) beseitigt, vgl. weiter oben 323 5 f. und Lgb. 2 361 f. sowie ZDMG 1897 626–630! Aber jene Annahme wird durch die faktischen Quantitätsverhältnisse der hebräischen Dichtungen unmöglich gemacht. Man gehe sie von Gn 4 23 f. an durch, und man wird die Unmöglichkeit, einen geregelten Wechsel kurzer und langer Silben herzustellen, bestätigt finden.

Quantitierender Rhythmus ist der hebräischen Poesie vielleicht nur scheinbar von der älteren Tradition zugeschrieben worden. Nämlich Philo (?), *Περὶ βίου θεωρητικοῦ* § 11 sagt nur unbestimmt und auch nur von Therapeuten, dass sie *„ᾄδουσι πεποιημένους εἰς τὸν θεὸν ὕμνους πολλοῖς μέτροις καὶ μέλεσι“*. Aber Josephus, *Ἀρχ.* 2 16, 4 schrieb über Ex 15 2 ff.: *„Μωυσῆς ᾠδὴν εἰς τὸν θεόν, ἐγκώμιόν τε καὶ τῆς εὐμενείας εὐχαριστίαν περιέχουσαν, ἐν ἑξαμέτρῳ τόνῳ συντίθησιν“*. Ferner über Dt 32 1–43 sagte er in *Ἀρχ.* 4 8, 44: *„Ποίησιν ἑξάμετρον αὐτοῖς ἀνέγνω, ἣ καταλέλοιπεν ἐν τῷ βίβλῳ τῷ ἱερῷ“*. Endlich betreffs Davids urteilte er in *Ἀρχ.* 7 12, 3: *„Ὠιδὰς εἰς τὸν θεὸν καὶ ὕμνους συνετάξατο, μέτρου ποικίλου, τοὺς μὲν γὰρ τριμέτρους, τοὺς δὲ πενταμέτρους ἐποίησεν“*. Aber eigentliche d. h. quantitierende Hexameter finden sich weder in Ex 15 2 ff. noch in Dt 32 1 ff. Ja, sogar sechshebige Stichoi (sozusagen Hexaicti; s. o. 340 26) kann man in Ex 15 2 ff. nicht entdecken, während sie allerdings in Dt 32 1 ff. vorliegen, wie auch in Ps 3 2 ff. meist dreihebige Stichoi sich finden. Das wahrscheinlichste Urteil bleibt daher dieses, dass der wahre Rhythmus der hebräischen Poesien in jenen Sätzen des Josephus nur nach entfernten Anklängen charakterisiert worden ist, indem er die hebräischen Gedichtzeilen als Hexameter etc. bezeichnete.

Ebendasselbe Urteil ist über den Sinn der Aussagen zu fällen, die wir über den Rhythmus der hebräischen Poesien bei griechischen und lateinischen Kirchenlehrern lesen. Denn teils sind diese Aussagen nur unbestimmt, wie z. B. Adrianos in seiner *Εἰσαγωγή* § 134 nur sagte, dass der eine Teil des AT geschrieben sei *μετ’ ᾠδῆς ἐν μέτρῳ*, wie Davids Psalmen und die Stücke im Exodus [15 2 ff.] und Deuteronomium [32 1 ff. 33 1 ff.]. Teils schränken diese Aussagen ihre Bedeutung auf mannichfache Weise ein, indem sie sich auf eine fremde Auktorität berufen, oder sonstwie. So ist es schon bei folgendem Scholium des Origenes zu Ps 118 1: *„Οὕτω γε στίχος ἐστίν· οἱ γὰρ παρ’ Ἑβραίοις στίχοι, ὥς ἔλεγέ τις* [vielleicht sein Lehrer

Huillus], *ἔμμετροί εἰσιν· ἐν ἑξαμέτρῳ μὲν ἡ ἐν τῷ Δευτερονομίῳ ᾠδή· ἐν τριμέτρῳ δὲ καὶ τετραμέτρῳ οἱ ψαλμοί. Οἱ στίχοι οὖν, οἱ παρ' Ἑβραίοις., ἕτεροί εἰσιν παρὰ τοὺς παρ' ἡμῖν. Κτλ.*" (abgedruckt bei Pitra, Analecta sacra 2 341, mitgeteilt von E. Preuschen, ZATW 1891 316 f., besprochen von Ley ebenda 1892 212 f.). Sodann Eusebius sagt in der *Προπαρασκευὴ εὐαγγελική* 11 5, 5: „*Εἶεν δ' ἂν αὐτοῖς [τοῖς Ἑβραίοις] καὶ ἔμμετροι ποιήσεις, ὡς ἡ μεγάλη Μωσέως* [so in Heinichen's Ausgabe] *ᾠδὴ καὶ τοῦ Δαβὶδ ὁ ριή ψαλμός, τῷ καλουμένῳ παρ' Ἕλλησιν ἡρῴῳ μέτρῳ συντεταγμένοι. Φασὶ γοῦν ἑξάμετρα εἶναι ταῦτα, δι' ἑκκαίδεκα συλλαβῶν πεποιημένα. Καὶ τὰ λοιπὰ δὲ τὰ παρ' αὐτοῖς στιχήρη δι' ἐπῶν λέγεται τριμέτρων τε καὶ τετραμέτρων κατὰ τὴν οἰκείαν αὐτῶν συγκεῖσθαι φωνήν.*" Da ist auf die Worte „sie sagen" und den Schlusssatz „gemäss der ihnen eigentümlichen Sprache" zu achten. Endlich Hieronymus berief sich, obgleich er selbst Hebräisch verstand, betreffs des hebräischen Rhythmus doch auch auf „Philo, Josephus, Origenes, Caesariensis Eusebius" (Praefatio ad Jobum), und diese haben also möglicherweise sein Urteil beeinflusst. Er giebt ja auch eine sehr interessante eigene Aussage (ebd.): „A principio voluminis usque ad verba Jobi (3 1 f.) apud Hebraeos prosa oratio est. Porro a verbis Jobi (3 3) usque ad 42 6 hexametri versus sunt, dactylo spondeoque currentes et, propter linguaè idioma, crebro recipientes et alios pedes, non earundem syllabarum, sed eorundem temporum. Interdum quoque rhythmus ipse dulcis et tinnulus fertur, numeris pedum solutis, quod metrici magis quam simplex lector intelligunt". Indes man sieht, dass der Eindruck, den Hieronymus vom Rhythmus der Ijjobdichtung gewonnen hatte, ziemlich unsicher war. Die „Metriker", an die er sich am Schlusse seiner Worte wandte, brauchen sich also durch dieselben nicht zu sehr beengt zu fühlen und dürfen jedenfalls mit Augustin (bei Döller 18) sagen: „Non omnis rhythmus etiam metrum". Zur Kritik der alten Nachrichten vergleiche man weiter noch Vetter 69 f. und Döller 18—35! Der letztere hat ferner die neueren „quantitierenden Systeme" von Gomarus und Jones dargestellt und beleuchtet (S. 51—54). Auch die Gründe, die er S. 84—88 gegen den metrischen Charakter der biblisch-hebräischen Poesie entwickelt, sind beachtenswert.

Die Durchwanderung der Wege, die zur Aufspürung der wahren Quelle des poetischen Rhythmus der Hebräer führen könnnen, hat

diese Quelle in einer Kombination der allerersten Möglichkeit (s. o. 313 20 f.) und des Grundelementes der dritten Möglichkeit (s. o. 330 18 ff.) finden gelehrt, und diese Kombination kann so beschrieben werden: Der poetische Rhythmus wurde von den Hebräern nur in der wesentlichen Symmetrie der Gedichtszeilen (Stichoi) gefunden, und diese Symmetrie beruhte nur auf der wesentlichen Gleichheit (s. o. 334 32) der Hebungen korrespondierender Gedichtszeilen. **Resultat.**

Die richtige Vorstellung von der Natur des Rhythmus der althebräischen Poesien ist auch in der jüdischen Tradition nicht ganz verblasst. Denn in Jehuda Hallewi's Buch Al-Chazari (arabisch und deutsch herausgegeben von H. Hirschfeld 1885—87) 2, § 69 f. wird auf den Satz „Andere Sprachen übertreffen die hebräische in metrisch aufgebauten (منظوم von نظم „coniunxit, ordinavit"), nach Melodien eingerichteten Liedern" geantwortet: „Es ist längst klar, dass die Melodien (الالحان „modulationes") die Metrik der Rede entbehren können, und dass man in „„Leer und Voll"" modulieren kann *hódú lᵉJahwé ki-ṭób* (Ps 136 1 a) in der Modulation von *lᵉʒosé niphla'óth gᵉdolóth lᵉbaddó* (V. 4 a)." Darin prägt sich nicht nur die negative Erkenntnis aus, dass die althebräische Poesie die Metrik anderer Litteraturen entbehrt, sondern jene Worte enthalten auch einen Schimmer von der richtigen positiven Einsicht in den Rhythmus der althebräischen Poesie. Denn sie meinen, dass eine „leere" Gedichtszeile ebenso moduliert werden könne, wie eine „volle", dass also der Rhythmus n i c h t an eine m e c h a n i s c h e G l e i c h h e i t der Stichen-Ausdehnung geknüpft sei. In der That zeigt der erwähnte Ps 136, abgesehen von der immer gleichen Zeile *kí lᵉʒolám chusdó* 1 b 2 b 3 b etc., nicht bloss dreihebige Zeilen in 2 a 3 a 5 a 6 a 7 a 8 a 10 a 11 a 13 a 14 a 16 a 17 a 18 a 19 a 20 a 21 a 22 a 23 a 25 a 26 a und darnach wahrscheinlich auch in 1 a, sondern auch zweifellos vierhebige Zeilen in 4 a 9 a 12 a 15 a und eine zweihebige Zeile 24 a. Übrigens kann ich auch nicht mit H. Grimme („Metrisch-kritische Emendationen zum Buche Hiob" in TThQu 1898 295 ff. 421 ff.) finden, dass das Ijjobgedicht aus lauter Stichoi mit drei Hebungen bestehe, und dass 27 4–6 sowie 28 13–19, weil sich da vier Hebungen in den Stichoi zeigen, als unecht anzusehen seien. Denn vier Hebungen sind, wenn auch das *hora* von 3 3 b in Nachahmung des *ἰδού* der LXX beseitigt werden könnte (vgl. aber 7 a Ps 51 7; oben 162 35), doch in 3 20 a sowie 24 a und andererseits nur zwei Hebungen in

21 b (? 22 a). Das Streben nach Symmetrie ideell zusammenhängender Gedichtszeilen dürfte nur soweit gewirkt haben, dass in 31 6 a b, was Grimme nicht berührt, die Voraussendung des Pronomens vor dem Nomen gewählt wurde, die ihren vorbereitenden Zweck besass und auch sonst vorkam (s. o. 116 29).

Treffend wird diese Darstellungsart durch das charakterisiert, was L. Schneller in „Kennst du das Land?" (Abschnitt „Musik") über die „Volksgesänge" der arabisch redenden Bevölkerung des heutigen Palästina bemerkt: „Die Rhythmen sind mannigfaltig. Eine Zeile kann zwei bis acht Hebungen haben, und zwischen zwei Hebungen, werden oft drei Silben bequem untergebracht ... Herzensbewegung und Affekt bestimmen Gleichmass und Abwechslung".

Denselben Charakter trägt auch noch der Rhythmus der hebräischen Sirachsprüche, die seit 1897 durch Cowley und Neubauer, Smend u. a. herausgegeben worden sind (Sir 39 15 ff.). Ryssel spricht sich in Kautzsch's „Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT" (1899) 1 232 gewiss richtig so aus: „Die frische und lebhafte Darstellung erstrebt nur im allgemeinen Gleichmässigkeit der Glieder". Denn weder kann man in allen Stichoi drei noch auch durchweg vier Hebungen konstatieren. Ferner Gunkel hört (ebenda 2 349 f.; s. o. 336 31) nicht ohne Grund Nachklänge dieses sozusagen in freier Luft sich tummelnden Rhythmus der Zeilen von Am 1 2 und von Ex 15 1 einerseits in 4 Esr 4 36 f. 5 1 6 1 f. und andererseits in 4 Esr 8 52 f. 10 21 f.

Erst die neuhebräische Poesie erstrebte, in Nachahmung arabischer Dichter, den quantitierenden Rhythmus, wie in חֲכַם בְּנִי וּבִין דֵּעָה etc. Vgl. Al-Chazari 2 73: „Nun sehe ich, wie ihr Juden gern jenen Vorzug des Metrum (סדור) erlangen und es darin anderen Völkern gleich thun möchtet, um das Hebräische in ihre Versmasse (משקליהם) hineinzuzwängen". So bekamen sie מחובר (Al-Chazari 2 72) „gebundene" (Rede). Siehe darüber ferner Buxtorf, Thesaurus linguae hebraeae, 5 ed. (1651) 625 ss.; Goldziher, Tanchum Jerušalmi 27; Siegfried und Strack, Lehrbuch der neuhebräischen Sprache und Litteratur (1884) 118–120; B. Fischer, Hebräische Unterrichtsbriefe (1888) 194 ff.; M. Hartmann, Die hebräische Verskunst nach dem *metek sĕfātajim* des 'Immanu'ēl Fransīs (1894) 11 ff.; H. Hirschfeld in ZDMG 1894 704 ff.: „Das quantitierende Prinzip des Arabischen ging dann ins silbenzählende über" (S. 708). Dies ist „die — soweit wir unterrichtet sind — von Dunasch [ben Labraṭ, der um 960 lebte] eingeführte arabisierende Metrik" (W. Bacher, ZDMG 1895 368). Siehe weiter bei Winter und

Wünsche 3 (1896) 3 ff. und auch bei M. Hartmann, Das arabische Strophengedicht: 1. das Muwaššaḥ (1897). Über sprachliche Lizenzen bei jüdischen Dichtern vergleiche man in ZDMG 1882 401 ff., und die „poetischen Lizenzen" im Arabischen behandelte schon Sîbawaihi § 7.

Die so (s. o. 343 1 ff.) beschaffene spezielle Eurhythmie mancher Teile der althebräischen Litteratur könnte nun noch in mehrfacher Weise gesteigert sein. Die Symmetrie der wesentlich gleichhebigen Zeilen könnte durch Ausdehnung auf grössere Darstellungskomplexe eindrucksvoller gemacht, und die Korrespondenz der einander parallel laufenden Zeilen könnte durch markante Anzeichen hervorgehoben sein.

Da treten uns also zunächst zwei Fragen entgegen, nämlich die nach der rhythmischen Grundeinheit der hebräischen Poesie und die nach der Existenz von Strophenbildung in ihr. **Rhythmische Grundeinheit.**

Die überaus viel erörterte Frage nach der rhythmischen Grundeinheit scheint mir so beantwortet werden zu müssen: die rhythmischen Grundeinheiten müssen die Gedichtsteile sein, deren Symmetrie den poetischen Rhythmus bedingt. Diese Symmetrie zeigt sich nun nicht schon in einem einzelnen Stichos, sondern erst in einem Stichenpaare oder Distichon.

Folglich wird die rhythmische Grundeinheit doch nicht vom einzelnen Stichos gebildet (Sommer, Biblische Abhandlungen 1846 106 ff.; Steiner, Über hebr. Poesie 1873 22; Delitzsch, Psalmen 1883 22; Bickell u. a.), sondern sie besteht im symmetrischen Stichenpaar oder Distichon (Köster, TSK 1831 40 ff.; Hupfeld, Psalmen, Einl. § 5 [Nowack 1888, XXXIX]; Ley, Grundzüge 15 ff.; Budde, ZATW 1882 49; Ley, TSK 1895 635–638; J. K. Zenner, Die Chorgesänge im Buche der Psalmen 1896 2; Vetter, Metrik des Buches Job 1897 1 f.). Zu Gunsten dieser letzteren Meinung spricht auch der Umstand, dass der Satz ziemlich häufig das Distichon umfasst: Ps 2 6 17 7 32 3 33 14 102 8 137 2 (Lowth 224 s.); Ps 2 5 a, dessen drei Hebungen bei *'elêmo* schliessen; Hi 17 11. — Es wäre ferner am besten, wenn für den Stichos, also die Zeile, der Ausdruck *Vers* eingeführt werden könnte, damit der Sinn des letzterwähnten Ausdruckes gewahrt und eine Einheitlichkeit seiner Verwendung für das Hebräische und das Nichthebräische erzielt würde. Denn dann besässe das hebräische Klagelied-Distichon zwei Verse, wie das elegische Distichon der Römer etc. Für das hebräische Wort

Pasûq aber sollte *Abschnitt*, *sectio* oder *comma* eingeführt werden, wie es dem Wortsinne entspricht. Denn *Pasûq* ist manchmal eher Strophe, als Vers. Vgl. das Tristichon Ps 4 2, und Strophen von je zwei Zeilen sind in einem babylonischen Gedichte sehr wahrscheinlich (H. Zimmern, ZAss 1895 15).

Strophenbau. Haben hebräische Dichter überhaupt Strophenbildung, d. h. eine formell gleichmässige Einkleidung je einer Hauptwendung der Gesamtidee eines Gedichtes, erstrebt? Nun, das lässt sich allerdings nachweisen, dass mehrmals die Hauptwendungen eines dichterischen Gesamtgedankens in einer gleichen oder wesentlich gleichen oder symmetrisch korrespondierenden Zahl von Stichoi dargestellt sind. Solche symmetrische Ausführung von Sinnabschnitten findet man in Ps 2 1–3 4–6 7–9 10–12 3 2 f. 4 f. 6 f. 8 f. 12 2 f. 4 f. 6 f. 8 f. 17 1–5 6–12 13–15 36 2–5 6–10 11–13 85 2–4 5–8 9–14 114 1–4 5–8 128 1 2 f. 4 5 f. 130 1 f. 3 f. 5 f. 7 f. 139 1–6 7–12 13–18 19–24 Hi 3 3–10 11–19 20–26. Noch deutlichere Anzeichen einer bewussten Strophenbildung liegen aber darin, dass die sporadische Wiederholung gleicher Ausdrücke („mit starker Hand“ etc. Ex 3 19 6 1 6 Dt 4 34 5 15 26 8 Jes 5 25 9 11–10 4 Jr 21 5 32 21 Hes 20 33 f. Ps 136 12) und Stichoi (2 S 1 19 25 27 Ps 56 5 11 f. 67 4 6 80 4 8 20) auch zu einer regelmässigen geworden ist, indem sie das Ende von Sinnabschnitten anzeigt. So finden wir einen Kehrvers in Ps 39 6 12 42 6 12 43 5 46 (4) 8 12 49 13 21 57 6 12 59 6 12 18 136, wo jeder zweite Stichos identisch ist, wie in dem hebräischen Sirachtext, der 1899 in „The Wisdom of Ben Sira“ herausgegeben wurde, in 51 12 ebenso vierzehnmal כי לעולם חסדו als Refrain gebraucht ist.

Diese Anzeichen der Strophenbildung hebräischer Dichter sind hauptsächlich von Köster, TSK 1831 40 ff. eruiert worden. Philippson, Die Psalmen 370 f. verweist noch auf Ps 56 (am Ende der 2. und 5. Strophe) 62 2 f. 6 f. 80 (am Schlusse der 1., 2. und 4. Strophe) 99 (am Schlusse der 2. und 3. Strophe) 107 6 13 19 28 116 (nur an der Spitze der 7. und 9. Strophe). Vgl. den Refrain „Incipe Maenalios mecum, mea tibia!“ (Verg., Eclog. 8 21 31 36 42 46 51 57) und „Ducite ab urbe domum, mea carmina, ducite Daphnim“ (68 72 76 79 84 90 94 100 104). Auf Gedankenwendungen weist auch der Wechsel der Buchstaben alphabetischer Gedichte (s. u. 357 37: Ps 119 1–8 etc.) hin. Übrigens auch das סלה *sèl*[*l*]*ã*, dessen Etymologie nach B. Jacob's Beiträgen zur Einleitung in die Psalmen (ZATW 1896

129 ff.) „unbekannt“ ist, das aber doch wahrscheinlich *sursum!* (Lgb. 2 539[2]) als einen Zuruf an die Instrumentalmusik bezeichnet (cf. *διάψαλμα* Ps. Sal. 17 31 18 10; Hab 3 3 9 13 Ps 3 3 etc.) und keine Korruption von סלה (Bachmann, Alttestl. Untersuchungen 1894 41 f.) oder Hebraisierung von *ψαλλε* (P. Cassel bei S-St. s. v.) bildet, steht nicht selten am Ende eines Sinnabschnittes, vgl. Ps 3 3 5 9, und Jacob weist speziell darauf hin, dass die Stücke von Ps 57 und 60, aus denen Ps 108 zusammengesetzt ist, „gerade nach סלה anheben“ (S. 137; cf. Ps 57 8 60 7). Aber er hat nicht bemerkt, dass סלה doch auch vor „und“ steht (4 3). Über „Psalmen mit Sela“ vgl. noch Ley, Grundzüge 63 ff. und BDB 1900 700! Über Strophenbau in Jesus Sirach cf. in Kautzsch's Apokryphen 1899 232.

Andere Bemerkungen über diese Fragen findet man noch bei Schlottmann, Über den Strophenbau in der hebräischen Poesie (Leiden 1884); Ch. Briggs, The strophical organization of Hebrew trimeters (Hebraica 1887 152–165); Gilbert, The poetry of Job (1889) XI; Ley, Leitfaden 1887 17–19: NJPhP 1893 615–617; J. Marquart, Fundamente etc. 1896 2; Grimme, ZDMG 1896 549 f.; ganz besonders bei Budde, HC zu Hiob 1896 V; Vetter, Metrik des Buches Job 1897 30 ff.; Grimme, OLZ 1900 126 f. über Niv. Schlögl, De re metrica veterum Hebraeorum.

Strophenbau.

Ist denn aber in der Erkenntnis des althebräischen Strophenbaues nicht schon 1895/96 eine neue Ära eingetreten?

„Responsion“.

Am 15. Okt. 1895 wurde D. H. Müller's Buch „Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form“ ausgegeben. Darin finden sich folgende Sätze: „Was der Parallelismus membrorum im Verse ist, das ist die Responsion in der Strophe und in der Rede“. „Bei streng durchgeführter Responsion korrespondiert jede Zeile der einen Strophe mit der entsprechenden Zeile der zweiten Strophe entweder wörtlich genau oder gedanklich, parallel oder antithetisch“. „Beispiele für diese strenge Responsion bieten Amos 1 f. 7 f., Jer 1 und Hes 14 12–23 21 1–12. Die Entstehungsart dieser Responsion ist eine verschiedene. In Amos scheint sie den Ton des Volksliedes nachzuahmen“ (S. 191).

Dass nun solche ideelle Beziehungen, welche bei den auf einander folgenden Sätzen als Parallelismus membrorum bezeichnet zu werden pflegen (s. o. 307—313), auch zwischen den Teilen grösserer Abschnitte einer Darstellung walten, ist weniger natürlich, weil da der Hörer oder Leser erst wieder die vorhergehenden korrespondierenden Sätze sich aussinnen und aufsuchen muss. Aber

diese künstliche Art des Aufbaues hebräischer Darstellungen müsste trotzdem anerkannt werden, wenn sie sich als thatsächlich nachweisen liesse. Diesen Nachweis hat D. H. Müller dadurch erleichtert, dass er „streng durchgeführte Responsion“ schon da findet, wo jede Zeile der einen Strophe mit der entsprechenden Zeile der zweiten Strophe „entweder wörtlich genau oder gedanklich, parallel oder antithetisch“ korrespondiert. Prüfen wir nun das von ihm angeführte erste Beispiel „strenger Responsion“, nämlich Amos 1 2—2 5!

Am 1 2 wird von ihm (S. 63—65) Präludium genannt. Dann folgen in 1 3–5 6–8 „zwei Strophen von fünf Zeilen, welche durch einen Doppelvers (4 = 7) als Refrain getrennt werden.“ Denn „jeder Zeile der je zweiten Strophe (5 = 8) kann eine mehr oder minder genau entsprechende in der zweiten nachgewiesen werden.“ Aber die Korrespondenz von 5 und 8 beschränkt sich ja darauf, dass die Worte „und ich tilge die Bewohner“ in 5 b 8 a und die Worte „und den Szepterhalter“ in 5 c 8 b gebraucht sind (s. o. 302 28 ff. über „Stichworte“ oder *Leittöne*!) Erstens stehen die gleichen Ausdrücke nicht in parallel gehenden Stichoi, und waren denn zweitens diese Ausdrücke nicht so naheliegend, dass sie in den Bedrohungen zweier Staaten natürlicherweise zweimal vorkommen konnten? *Diese Frage scheint mir bei der Prüfung der neueren Strophenentdeckungen sehr beachtet werden zu müssen.* Sie erhebt sich sogleich wieder, wenn D. H. Müller zur Begründung der „strengen Responsion“ von Am 1 3–5 6–8 weiter hinzufügt: „Der Refrain ist nahezu identisch, ebenso die drei ersten Zeilen der je ersten Strophe.“ Unter „dem Refrain“ versteht er die Worte „[4] Und so sende ich Feuer in Ḥazaels Haus und es verzehrt die Paläste Ben-Hadads“ und „[7] Und so sende ich Feuer in Ghazza's Mauern und es verzehrt darin die Paläste.“ Endlich unter „den drei ersten Zeilen der je ersten Strophe“ versteht Müller die Worte „[3a] Also spricht Jahweh: [3b] Wegen drei Verbrechen Damaskus' [3c] und wegen vier nehme ich es nicht zurück.“ Dies sind aber die einzigen wirklich identischen Worte. Die hat man längst als eine Art der Anaphora (s. o. 298 29) resp. Epiphora (Volkmann 399; vulgo missbräuchlich: Refrain) gekannt. Sollen nun der neuen Auffassung zu Liebe die bloss einführenden Worte „So hat gesagt Jahweh“ als ein Stichos der „Strophe“ betrachtet werden dürfen,

und darf als fünfter Stichos der Akkusativ את־הגלעד gelten? Ich meine, ganz ruhig das Urteil fällen zu können: Amos hat durch die Setzung dieses einfachen Akkusativs, den er ja leicht hätte erweitern können, deutlich ausgedrückt, dass es ihm nicht auf die Bildung von Stichoi einer Strophe ankam.

Man hat auch schon vorher den ideellen Parallelismus der Bedrohung von Tyrus (1 9 f.), von Edom (11 f.), von ʿAmmon (13–15) und von Moab (2 1–3) durchschaut gehabt. Aber man hat nicht gedacht, dass man Amos zu einem Strophendichter machen dürfe. Müller meint es, wenn er auch bei diesem Unternehmen לשׂיד „zu Kalk“ (2 1 b) als einen vollen Stichos ansetzen muss.

Wie Müller zu Gunsten seiner These vom Strophenbau der Propheten an eine teilweise fragliche Responsion appellierte, so auch an die Erscheinungen, die er „Concatenatio“ und „Inclusio“ nannte (S. 200 ff.).

„Concatenatio“.

Die Concatenatio „verbindet das Ende der einen Strophe mit dem Anfang der zweiten“ (S. 200). Dies wäre also dieselbe Erscheinung, die sonst (s. o. 300 37 ff.) Anadiplosis heisst, nur dass die von Müller gemeinten Fälle am „Ende der einen und am Anfang der zweiten Strophe“ stehen. Eine „sehr hübsche Concatenatio kommt schon bei Hosea zwischen 5 14–15 und 6 1 vor“ (201 f.). Auf S. 117 hat er dort nur „eine Art Concatenatio“ gefunden, und in der That besteht das, was er im Auge hat, nur darin, dass in Hos 5 14 b gesagt ist „ich (Jahwe) zerreisse“ (אטרף) und in 6 1 a „er (Jahwe) zerriss“ (טרף). Da (S. 117) fügt auch Müller ganz richtig hinzu: „Dies gestattet aber durchaus nicht, weitere Schlüsse daraus zu ziehen.“ Aber die „dichterische Individualität“ Jesajas zeigt sich darin, dass die Vergleichung Jerusalems mit „Sodom“ und „Gomorrha“ (1 9) in 10 wieder aufgenommen und ebenda die Verben „hören“ und „horchen“, wie in 2, gebraucht werden. Nun kann man in jenem Gebrauch von „Sodom“ und „Gomorrha“ eine vehemente Antithese und auch eine Anadiplosis sehen (s. o. 164 19 301 35); aber die Verwendung der beiden Synonyma „hören“ und „horchen“ für bedeutungsvoll zu halten, erscheint mir sehr gewagt. Jedenfalls kann nicht zugegeben werden, dass der Gebrauch von Anadiplosis, die bei Cicero, Cat. 1 1 etc. getroffen wird (Volkmann 401), aus einem Redner einen Dichter macht.

„Inclusio“. „Inclusio“ sodann wird das Auftreten gleicher Ausdrücke am Anfange und Ende von Abschnitten genannt (S. 200). Ein Beispiel wird zunächst in „O, du gar schöne Kuh Ägypten, eine Bremse vom Norden kommt“ und „Zu schanden wird die Bevölkerung Ägyptens, hingegeben in die Hand eines Volkes von Norden“ (Jer 46 20 24) gefunden. Nun selbst zugegeben, dass mit 20 ein Sinnabschnitt beginne, was ist natürlicher, als dass ein Redner am Ende einer Gedankenreihe abrundend auf deren Anfang zurückdeute? Ferner in Zeph 2 8 kommt *Schmähung* (חרפה), *Lästerung* und *prahlen* (הגדיל), und in 10 *Hochmut* (גאון), *schmähen* und *prahlen* vor. Das ist abermals nur eine natürliche Abrundung eines Sinnabschnittes, ein Analogon zur Ploke (s. o. 300 10 ff.). Aber folgt daraus „Strophenbau“ Zephanja's?

Aber Amos „ist nicht allein in dem königlichen Tempel Bêtels aufgetreten, sondern mit einer Jüngerschar, welche den Chor bildete. Er als Chorführer begann: (1^{2a}) Und er sprach: ^{2b} Jahweh schreit von Zion her, ^{2c} und aus Jerusalem lässt er seine Stimme erschallen, ^{2d} und es trauern die Triften der Hirten, ^{2e} und es verdorrt das Haupt des Karmel. — Darauf folgte nun der Wechselgesang des Chores: 1. Strophe und Antistrophe über Damascus und Ghazza $2 \times (5 + 2 + 5$ Stichoi); 2. Strophe und Antistrophe über Tyrus und Edom $2 \times (5 + 2$ Stichoi); 3. Strophe und Antistrophe über Ammon und Moab $2 \times (5 + 2 + 5$ Stichoi). — Zum Schluss nimmt nun der Chorführer wieder das Wort, greift auf Juda und Jerusalem zurück und hält nun eine Strafpredigt gegen das übermütige Nordreich.“ — Also um beim angeblichen einleitenden Gesang des Chorführers fünf Stichoi herauszubringen, wird der Ausdruck ויאמר „und er sprach“ zu einem Stichos gestempelt! Soll dabei der Chorführer von sich selbst in der dritten Person gesprochen haben? Amos hätte ja singen müssen: „Und ich spreche“! Über die Fraglichkeit der „Stichoi“ *Gilead* und *zu Kalk* (1 3 b 2 1 b) ist schon oben 349 1 10 gesprochen worden. Und Amos war ein Chorführer und kam als solcher nach Bêthel? Merkwürdig, dass davon kein Wort im Texte 7 10 ff. steht! Immer heisst es nur „geh, entflieh etc.!“ (7 12 f.), und immer spricht Amos nur von sich allein (7 14 f.).

In seinem neuen Buche „Strophenbau und Responsion“ (1898) hat D. H. Müller aus den Prophetenschriften zuerst (S. 14—17)

Jes 18 behandelt. Dieses Stück hat er nicht bloss in drei Abschnitte (1–3 4–6 7) zerlegt, wie längst geschehen war (Vitringa [ed. Bas. 1732] I 514; Stade, De Isaiae vaticiniis aethiopicis, p. 94; etc.), sondern Müller nennt Jes 18 „ein absteigendes Strophengebilde von 7 + 6 + 5 Zeilen, wobei die mittleren Zeilen der ersten und dritten Strophe auf einander respondieren“ (S. 17). Aber was war näherliegend, als dass die markante Charakteristik von Kûš, die in 2 geprägt war, noch einmal im Schlusse der Rede angewendet wurde? Nunmehr aber soll diese natürliche Epanalepsis (s. o. 154 36) ein Anzeichen des beabsichtigten Strophenbaues sein, und was für eines „Strophengebildes“! Die Absicht, es „absteigend“ sein zu lassen, müsste sicherer angezeigt sein. Die fünf Stichoi des dritten Abschnittes bringt ja auch Müller nur so zu Stande, dass er hinter „In selbiger Zeit“ einschaltet „spricht Jahweh der Heerscharen“ (S. 15).

Oder wurde eine neue Epoche in der Erkenntnis des althebräischen Strophenbaues durch J. K. Zenner's Schrift „Die Chorgesänge im Buche der Psalmen“ (1896) begründet?

Auch Zenner versucht sich an der strophischen Auffassung von Amos 1 2—2 16 (S. 5—8). Er lässt die von Müller angenommenen Stichoi „Gilead“ und „zu Kalk“ nicht gelten, sondern konjiziert „die Berge von Gilead“ (הרי הגלעד 1 3 b) und „Menschen zu Kalk“ (אדם לשׂיד 2 1 b). Er ist ferner nicht damit einverstanden, dass die Abschnitte über Tyrus (1 9 f.) und Edom (11 f.) von Müller als „Strophe und Antistrophe“ und der Abschnitt über Juda (2 4 f.) als „Schlussstrophe“ bezeichnet worden sind. Denn „wenn der Autor das von ihm kunstvoll geformte Gebilde zwei- oder gar dreimal in verstümmelter Gestalt reproduziert oder imitiert hätte, wäre das nicht befremdlich? Was kann den Autor dazu bewogen haben? Schwerlich der Gegenstand der einzelnen Strophen; auch nicht eine formale Schwierigkeit“. Aber wie, wenn es dem Propheten Amos gar nicht darauf ankam, die einzelnen Staaten in mechanisch gleichen Abschnitten zu bedrohen? Wie, wenn er mehr den Geist, als die Form herrschen liess? Wie, wenn er überhaupt nicht „Strophen“ zu bauen strebte?

Diese Möglichkeit hat Zenner gar nicht ins Auge gefasst, denn auch für ihn ist Amos ein „Chorführer“ und standen diesem Chöre zur Verfügung. Er ist deshalb nicht darauf bedacht, den von Müller vorausgesetzten Strophenbau des Amos auf seine Basis zu unter-



suchen, sondern meint, ihn nur in den oberen Stockwerken besser ausbauen zu müssen. Dies versucht er so, dass er jene kürzeren Aussprachen über Tyrus, Edom und Juda (1 9 f. 11 f. 2 4 f.) „Wechselstrophen" nennt. Ein erster Chor habe nämlich vorgetragen „So spricht Jahve: Wegen drei Verbrechen Tyrus' und wegen vier soll das Recht seinen Lauf haben (1 9 a)". Ein zweiter Chor habe fortgefahren mit „Weil sie Geraubte auslieferten herdenweise an Edom und nicht gedachten des Bruderbundes (1 9 b)". Darauf habe der erste Chor hinzugefügt: „So entsende ich Feuer gegen Tyrus' Mauern, und es verzehrt seine Paläste (1 10)". Da begann wieder der zweite Chor mit „So spricht Jahve: Wegen drei Verbrechen Edoms und wegen vier soll das Recht seinen Lauf haben (1 11 a)", etc. Gegenüber diesem Versuch ist folgendes zu bedenken. Erstens ist hinter den Worten, die Zenner mit „soll das Recht seinen Lauf haben" (1 9 a) wiedergiebt, kein Satz aus. Die Worte „weil sie eine volle Exulantenschar ausgeliefert etc." (1 9 b) bilden zum Vorhergehenden eine Apposition und nicht den Vordersatz zu den nächsten Worten „und ich werde Feuer senden etc." (1 10). So sind nämlich diese Worte zu übersetzen. Sie bilden die Fortsetzung von „werde ich es nicht rückgängig machen". Zweitens aber sind die soeben gemachten syntaktischen Bemerkungen nicht nur um ihrer selbst willen wichtig, sondern sie lassen auch erkennen, wie wenig natürlich es ist, dass bei dem appositionellen Erklärungssatz „wegen ihrer Auslieferung einer vollen Exulantenschar an Edom" (1 9 b) ein zweiter Chor eingesetzt habe. Überhaupt aber kommt es mir unnatürlich vor, Sätze, die sich einander fortsetzen, an verschiedene Sprecher zu verteilen. Anders ist es bei parallelen Sätzen, wie in Ps 118 26 b (s. o. 309 29). Sodann drittens was bewog Zenner, die Abschnitte 1 9 f. 11 f. 2 4 f. nicht mit Müller „Strophe und Antistrophe" sowie „Schlussstrophe", sondern „Wechselstrophe" zu nennen? Die Verschiedenheit des Umfanges, den die erwähnten Abschnitte gegenüber 1 3–5 6–8 13–15 besitzen. Aber haben denn die Absätze 1 9–12 und 2 4 f. nicht ebenso verschiedenen Umfang? Die erstere „Wechselstrophe" hat auch bei Zenner sechs Zeilen und die andere hat vier Zeilen. Konnte denn Amos nicht zwei gleichmässige „Wechselstrophen" bauen, — wenn er überhaupt ein Strophenbauer und ein „Chorführer" war?

Wechselstrophe.

Indes der Ausgangspunkt von Zenner's besonderen Ideen über die althebräische Strophik war Ps 132. Man muss also wenigstens

das noch prüfen, was Zenner über die Struktur von Ps 132 bemerkt hat, wenn man einen Beitrag zur Beurteilung seiner neuen These von der „Wechselstrophe" geben will. Diese Prüfung ist um so notwendiger, als D. H. Müller in „Strophenbau und Responsion" (1898) 7 f. an Zenner's Behandlung von Ps 132 nur dies vermisst, dass die von Müller (vgl. aber Hupfeld-Nowack 2 555, Z. 1 und Delitzsch's Sperrdruck!) beobachteten „Responsionen" (2 a 11 a; 9 a b 16 a b) nicht als dessen Entdeckung verwertet sind, aber die Zenner'sche Umstellung von 1 a b hinter 10 „plausibel" findet.

Betreffs Ps 132 war schon früher erkannt, dass er in zwei Teile (1–10 und 11–18) zerfällt (vgl. z. B. Hupfeld-Nowack 2 595), und dass „Stichworte" diesen Psalm durchziehen (siehe Delitzsch's Übersetzung und oben 303 6). Aber Zenner meinte zuerst, die erwähnten beiden Teile, die z. B. auch Bäthgen im HC zu den Psalmen, dessen 1. Auflage bereits 1892 erschien, bemerkte, noch mehr einander parallel zu machen, indem er 1 a b hinter 10 a b stellte. „Meine erste These lautete: Die Responsion muss vollständig gemacht werden" (S. 3). Indes mit welchem Rechte darf der Darstellung ein mehr mechanisch-schematischer Charakter aufgeprägt werden? Ferner häufen sich bei der Versetzung von 1 a b hinter 10 b dort die Bittsätze, während diese jetzt gut auf den Anfang und den Schluss des ersten Hauptabschnittes verteilt sind. Sodann musste Zenner, um 2 a ganz gleich 11 a zu gestalten, das Relativum beseitigen und דוד einsetzen. Aber die überlieferte „Verknüpfung von 1 a b 2 a ist grammatisch, logisch und psychologisch schief und ungerechtfertigt"! Ich glaube, dass diese Worte nur das Echo „ungerechtfertigt" wachrufen können. Ferner 1 a b ist nach Zenner ja auch schon vom Chronisten hinter 10 zitiert worden (2 Ch 6 42). Aber man vergleiche die Worte „Gedenke, Jahwe, dem David alle seine Mühseligkeit (Jes 53 4 Ps 119 71 132 1; S.-St.; Ges.[13])!" mit den Worten „Gedenke der Huldversprechungen (gemacht) an David, deinen Knecht!" (2 Ch 6 42 b). Liegt da ein „Zitat" vor? Es ist vielmehr schon nach seiner Form (cf. S. § 289 k 262 e) eine sekundäre Hinzufügung. Ob endlich 132 1 von seinem angeblich ursprünglichen Platze hinter 10 später weggerückt — und dabei der Relativsatz 2 a hergestellt — wurde, enthüllt sich vielleicht im folgenden.

Denn die Hauptoperation, die Zenner an dem nach seiner Ansicht verrenkten Ps 132 vornahm, betrifft 6 f. 18 f. Nun, in Bezug

auf „Siehe, wir hörten es in Ephratha, fanden sie in den Gefilden von Jaʿar“ (poetisch für Qirjath Jeʿarim) vergleiche man meine Syntax §§ 374 b 12 3, und sogar das „wir“ hat Analogien (s. o. 230 33). Aber Zenner, S. 4 nahm schon an „solchen Verspaaren zwischen regelrechten vierzeiligen Strophen“ Anstoss. Abwechslung von längeren und kürzeren „Strophen“ ist zu beanstanden? Indes „V. 11 f. ist direkte Rede Jahves, ebenso V. 14–18. Dazwischen steht V. 13, der von Jahve in der dritten Person redet. Das ist doch sehr sonderbar“. Aber der Übergang vom Gebrauch der eigenen Worte einer Person zur referierenden Form des Ausdruckes ist nicht selten (s. o. 255 18 ff.: Ex 11 5 7 Dt 1 8 b Jes 1 4 etc.), und der Satz „begehrt hat er es als Sitz für sich“ (132 13 b) explizierte sich nicht unnatürlicherweise durch die eigene Erklärung Jahwes „dies ist meine Ruhestätte etc.“ (14 a; S. § 374 b und betreffs des Überganges der dritten Person in die erste vgl. oben 249 19 217 1: Jes 3 4 etc. 6 etc.).

Diese Analogien des Sprachgebrauchs hat aber Zenner nicht gesucht, sondern ihm „stieg die Frage auf, ob vielleicht eine gründliche Lösung aller Schwierigkeiten nicht zu erreichen wäre durch Verschmelzung der beiden Halbstrophen, die sich doch nicht respondierend gegenüberstehen, zu einer einzigen regelrechten Strophe.“ Mit der Ordnung 6 13 7 14 sind „alle Schwierigkeiten gehoben.“ Wirklich? Nun er übersetzt: 6 Siehe, wir hörten es in Ephratha, wir erkundeten es in Qirjath Jearim, 13 dass Jahve erwählt hat Sion, es erkoren zu seinem Wohnsitz. 7 Lasst uns eintreten in seine Wohnung, niederfallen vor dem Schemel seiner Füsse: „14 Das ist meine Ruhestätte für und für, hier will ich wohnen, denn ich habe sie erkoren.“ Schliesst sich da an 7 die direkte Rede 14 ebenso natürlich an, wie gemäss dem Obigen an 13 b? Nein, folglich ist durch die Zusammenstellung der Pesuqim 6 13 7 14 eine neue Schwierigkeit entstanden. Weil Zenner sie nicht bemerkt hat, fügt er hinzu: „Sind die Verse 6 und 7 so zu den Versen 13 und 14 zu ordnen, dann wird man noch einen Schritt weiter gehen müssen und auf den Schwur Davids (2–5) gleich den Schwur Jahwes (11 f.) folgen lassen müssen.“ „Erst singt der erste Chor die erste Strophe (2–5), dann antwortet der zweite Chor mit einer Gegenstrophe (11 f.), hierauf folgt eine Strophe (6 13 7 14), bei der die beiden Chöre Vers für Vers abwechseln (Wechselstrophe); daran schliesst sich eine zweite Strophe des ersten Chores (8–10 1) und eine zweite Gegen-

strophe des zweiten (15–18)." „Der Psalm, wie er in unsern Büchern steht, enthält die hinter einander geschriebenen Rollen zweier Chöre."

Aber dies kann nicht angenommen werden. Denn erstens kann kein zureichender Grund vorgebracht werden, aus dem nicht die Reihe von Pesuqim 2–5 11 f. 6 13 7 14 8–10 1 15–18 beim Niederschreiben des Gedichts beibehalten worden wäre, wenn sie die beabsichtigte gewesen wäre. Zweitens würde durch die Nebeneinanderstellung von 7 und 14 eine Schwierigkeit entstehen, wie oben 354 27 gezeigt wurde. Drittens würde hinter Jahwes Erklärung „Dies ist meine Ruhestätte für und für: hier will ich wohnen, denn ich habe sie erkoren" (14) die Aufforderung „Erhebe dich, Jahwe, nach deiner Ruhestätte etc.!" (8) unnatürlich sein.

Folglich kann ich die Theorie Zenner's nicht für begründet halten.

Duhm im KHC 1899 z. St. und Kessler im KC 1899 z. St. haben die Aufstellung Zenner's gar nicht erwähnt.

Döller, Rhythmus etc. (1899) 88—98 giebt nützliche Notizen über die verschiedenen Versuche, Strophen in der althebräischen Dichtung nachzuweisen. Er selbst stellt mit Recht die ganz allgemein gehaltene These: „Mindestens in vielen Gedichten lassen sich Strophen nachweisen, die auch äusserlich schon als solche oft erkennbar sind" auf. Anstatt aber hinzuzufügen: „Die wichtigste Einteilung der Strophen ist jedenfalls die in Strophen, Gegenstrophen und Wechselstrophen", hätte er erst die Existenz von „Wechselstrophen" nachweisen sollen.

Die Eurhythmie der hebräischen Poesien könnte nun noch dadurch gesteigert sein, dass die Korrespondenz der rhythmisch zusammenklingenden Stichoi durch die Wahl von Assonanzen verstärkt wäre. So würde in der hebräischen Poesie der Gebrauch des Reims entstanden sein. **Reim?**

Nun kommen Fälle von Allitteration und Assonanz, wie sie oben 287 ff. besprochen worden sind, auch in den poetischen Teilen des ATs vor. Denn ähnlich dem oben erwähnten *m*ê dî*m*ôn *m*al^e'û da*m* etc. (Jes 15 9a 24 4a 12 22a) ist ji*r*'û *r*abbîm w^{e}jî*r*a'û etc. Ps 40 4 52 8 18 8. Aber wer wollte deshalb der althebräischen Poesie „Stabreim" zuschreiben? Ferner begegnen in den dichterischen Partien des ATs auch viele Assonanzen in den Endsilben korrespondierender Stichoi, wie in *qôlî* || *'imrathî* etc. Gn 4 23 Ri 14 18b 1 S 18 7 Ps 6 2 8 5. In Beispielen, wie sie in Gn 4 23 etc. vor-

liegen, könnte jemand wenigstens das finden wollen, was die Franzosen eine „rime suffisante“ nennen (Gerber 2 171), wie in *soupir* || *désir*. Indes schon oben 286 18 ff. ist gezeigt worden, dass solche Gleichklänge wegen ihrer Gewöhnlichkeit kaum mehr vom Ohre empfunden werden konnten (vgl. *lemînêhû* || *lemînêhû* etc. Gn 1 12 etc.) Sodann wo die Assonanz wirklich beabsichtigt ist, wie in dem eigens dazu gebildeten *nesûj* || *kᵉsûj* Ps 32 1, steht sie nicht am Ende korrespondierender Stichoi. Endlich zeigen sich jedenfalls in keinem Gedichte Allitterationen oder Assonanzen durch alle Stichoi hindurch. Man könnte also auch dann, wenn die oben angeführten Assonanzen als Reime betrachtet werden dürften, der althebräischen Dichtung höchstens solche sporadische Reime zuschreiben, wie sie z. B. bei Shakespeare vorkommen (Hamlet: *rise* || *eyes* am Schlusse von I 2; *thing* || *king* am Schlusse von Act II; *me* || *see* im III. Act am Ende von Ophelia's Rede; etc.).

„Die Frage, ob bereits in den biblischen Versen Reim und Metrik vorkommen, wurde vielfach von den jüdischen Gelehrten im Mittelalter erörtert. Die meisten verneinten das Vorhandensein derselben“ (Poznański, Beiträge zur Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft, Bd. 1 [1894] 35). Sie haben nach dem Obigen im wesentlichen richtig geurteilt, und so sagte auch schon Bellermann, Versuch über die Metrik der Hebräer (1813) 210 f.: „Die Natur der hebräischen Sprache, in der die persönlichen und besitzanzeigenden Fürwörter den Haupt- und Zeitwörtern angehängt werden, gestattet mehr Reime, als in andern Sprachen. Dergleichen Reime werden aber oft eintönig, und deshalb scheint sie der gebildete Hebräer nicht in ganzen Gedichten durchaus gebraucht zu haben; wenigstens ist allenfalls nur eins dieser Art vorhanden [? Ps 136]. Hieraus schliessen wir: der alte Hebräer rechnete den Reim nicht zur Vollkommenheit eines guten Gedichts.“ Mit Recht urteilt auch Flöckner, Über den Charakter der alttestamentlichen Poesie (Gymnasialprogramm von Beuthen 1898) XIX: „Das AT kannte den Reim als Kunstform sicherlich nicht.“ Zu demselben Urteil ist auch James Robertson, The poetry etc. 1898 160 und Döller 6 gelangt.

Nur im uneigentlichen Sinne und jedenfalls ohne Grund konnte es geschehen, wenn auch in neuerer Zeit der althebräischen Poesie „Reim“ zugesprochen wurde. So fand Dietrich, ZGr. 256 „Reim in *tóhu wabóhu* Gn 1 2, *'ijjîm* und *ṣijjîm*“ Jes 34 14 [lies: 11].

Stickel, Das Hohelied (1888) 152 nennt die Endungen von *karmî šellî lo naṭartî* (HL 1 6 b) wenigstens „reimartig." Casanowicz 8 ff. 33 spricht von „Rime". P. Schmalzl, Der Reim im hebräischen Texte des Ezechiel (TThQ 1897 127–132) fand „Endreime" in 32 16, wo Identität zweier Schlusswörter, also Epiphora (s. o. 299 31), vorliegt, ferner „Anfangsreime" in 11 8 (Anaphora s. o. 298 28), „Binnenreime" in 18 16 a 38 12 a (Annominatio s. o. 287 15 !), „Kreuzreime" in *ben ... ha'ab w^{e}ab ... ha-ben* 18 20 b (Epanodos s. o. 301 28 !), „Kettenstabreime" in 30 12 f. [?]. Ob ferner irgendwelche von den Stellen, die Vetter, Die Metrik des Buches Iob (1897) 14 f. aufzählte (Hi 3 7 b 26 a 4 18 etc.), beweisen können, dass „die alttestamentlichen Schriftsteller den Reim als rhythmisches Mittel gekannt und gehandhabt haben", bleibt ganz fraglich (s. o. 329 22). Dies würde auch nicht durch einen Zusammenklang, wie in *'im jiššokh ha-nachaš b^{e}lo lachaš* (Qh 10 11), wo auch Wildeboer im KHC (1898) z. St. von „Reim" spricht, bewiesen werden können.

Die meisten jüdischen Gelehrten des Mittelalters behaupteten, die „Juden hätten erst in der neuhebräischen Poesie Reim und Metrum von den Arabern herübergenommen" (Poznański, Beiträge etc. 1 35). Über den Reim arabischer Gedichte vgl. Fleischer 2 272 291 424 und Goldziher, Zur arabischen Philologie 1 (1896) 84 98 f.

Als ein bewusst angewendetes Mittel, die Korrespondenz symmetrischer Gedichtsteile zu steigern, kommt aber sicher eine Art von Allitteration, die alphabetische Akrostichie, vor. Solche **Akrostichie.**
findet sich zwar keineswegs sicher in Nah 1 2–2 3 (ausser 2 2; cf. Bickell, ZDMG 1880 559–563; 1881 415, Anm.; SWAc 1894, V; Gunkel, ZATW 1893 223 ff.; Cheyne, Expositor 1895 437[1]; Nowack, HC 1897 z. St.), aber wahrscheinlich in Ps 9 und 10 (cf. Bäthgen, HC 1897 z. St. und Duhm, KHC 1899 z. St.) und sicher in Ps 25 34 37 111 112 119 145 Pv 31 10–31 Kl 1—4. Dabei stehen die aufeinander folgenden Buchstaben des hebräischen Alphabets (über Ps 34 16 f. 37 28 f. 145 13 f. Pv 31 25 f. Kl 2 16 f. cf. meine Einleitung 58 66[1] 76 419 f.) in Ps 111 und 112 je am Anfange eines Stichos, in Ps 25 34 145 Pv 31 10–31 und Kl 1 f. 4 je am Anfange eines Pasuq, in Ps (9 f.) 37 je am Beginn zweier Pesuqim, in Kl 3 allemal an der Spitze von je drei Pesuqim, wie schon in Threni rabba zu 3 1 hervorgehoben ist, und endlich in Ps 119 je am Anfange von acht Pesuqim. Diese Gruppen von zwei oder drei oder

acht Pesuqim waren natürlich als gleichmässige grössere Gedichtsteile, demnach als eine Art von Strophen gemeint (s. o. 346 35).

Betreffs Ps 119 hat D. H. Müller, Strophenbau und Responsion (1898) 54–61 die Vermutung ausgesprochen, dass der Dichter Strophen von je acht Pesuqim gebildet habe, weil er acht Synonyma für den Begriff „Wort Gottes“ habe verwerten wollen (cf. 41–48 57–64 73–80 81–88 129–136), und diese acht Synonyma seien aus Ps 19 8–11 entlehnt, wenn man dort 10a mit אמרת, 11a mit חקי יהוה נח' und 11b mit דבריו beginnen dürfe. Der Gedanke an die acht Synonyma ist wahrscheinlicher, als ihre Ableitung aus Ps 19 8–11. Übrigens begann schon Hupfeld-Nowack's Erläuterung von Ps 119 (1888, Bd. 2 588) mit den Worten „Eine Sammlung von Sprüchen auf den Wert des Wortes Gottes (wie im 2. Teil des 19. Ps.)“.

Neuestens hat H. P. Chajes in seinen Proverbia-Studien (1899) gemeint, „wir hätten es in Pv 10 1—22 16 mit den zerstreuten Gliedern von Spruchreihen zu thun, die nach den Buchstaben des Alphabets geordnet waren, wie Ps 119 etwa, allerdings mit weniger pedantischer Regelmässigkeit“ (S. v). Indes ist weder diese Einschränkung bei einer „alphabetischen“ Darstellung möglich, noch scheint er mir den Beweis für seine Hypothese erbracht zu haben.

Der hebräische Text von Sir 51 13–29, welcher in „The Wisdom of Ben Sira. By S. Schlechter and C. Taylor“ (Cambridge 1899) veröffentlicht worden ist (p. 23 f.), zeigt wenige, aber doch hinreichend deutliche Spuren davon, dass jener Abschnitt ein alphabetisches Akrostichon bilden sollte. Denn er beginnt mit אני, setzt sich im nächsten Stichenpaare mit באמתה (in Treue gegen sie, die Weisheit) fort, zeigt an der entsprechenden Stelle des Alphabets die Zeilenanfänge חשקה, ידי, מעי, נתן, während in der nächsten Zeile סכלים wenigstens das dritte Wort bildet und leicht am Anfang gestanden haben kann, ferner עד, פי, (ו)צואריכם, קרובה, ראו, שמעו als zweites, also wahrscheinlich versetztes Wort, und endlich תשמח. Da wird man wohl ruhig sagen können, dass die von G. Bickell in ZKTh 1882 326 ff. ausgesprochene Vermutung, Sir 51 13 ff. sei ein *alphabetisches Akrostichon* gewesen, sich bestätigt hat. Auch Schlögl stimmt zu in ZDMG 1899 669 ff. — Über ו und ס in Ps 25 5 f. 22 34 6 f. 23 siehe in meiner Einleitung ins AT 399, Anm. 1!

Die *alphabetische Akrostichie* ist selbstverständlich nur ein sehr äusserliches Mittel, die Zusammengehörigkeit von Gedichts-

teilen zu veranschaulichen. Trotzdem kann nicht mit Sicherheit geurteilt werden, dass die Anwendung dieses Faktors der Eurhythmie erst sehr spät in der betreffenden Litteratur aufgetreten sein könne. Beweise für die exilische Entstehungszeit der Klagelieder sind in meiner Einleitung 419 vorgelegt worden. — Andere Akrosticha, als alphabetische, sind im AT (Ps 2 1-4 110 1 b-4 Esth 1 20) nicht erweisbar. Man sehe die Kritik der Versuche, in diesen Stellen Anagramme zu erkennen, in meiner Einl. 293, Anm. und 404, Anm. — Alphabetische und andere Akrosticha sind in der neuhebräischen Poesie häufig (Winter und Wünsche 3 10). — Übrigens „ist die Existenz von Akrosticha im Babylonischen sicher bezeugt" (H. Zimmern, ZAss 1895 15). Alphabetische Gedichte giebt es auch bei den Samaritanern, Syrern etc., vgl. Ed. Sachau, Über die Poesie in der Volkssprache der Nestorianer (SBAc 1896) 184: „Die ersten neunzehn Strophen haben alphabetische Anfänge" etc. „In ampla illa proverbiorum arabicorum collectione, quae Meidanio debetur, omnes, quae eadem littera incipiunt, sententiae compositae et secundum alphabeti ordinem dispositae habentur" (Wenrich 269). Ferner bemerkte Cicero, De divinatione 2 54, dass die Verse der Sibylle akrostichisch gewesen seien, und die jetzt sogenannten Oracula Sibyllina enthalten ein Akrostichon in 8 217-250.

Dass „Ben Sira gern seine Verse in Gruppen zu 50 resp. 100 zusammengeordnet hat" (Schlatter, Das neugefundene hebräische Stück des Jesus Sirach 1897 101), bleibt unsicher. Denn erstens ist es prekär, 40 28-30 und wiederum 42 9-14 mit den ihnen vorangehenden Abschnitten zu Gruppen von 50 Distichen zu verbinden. Abgesehen ferner davon, dass dem David in 47 1-11 nur 17 und nicht 18 Distichen, wie Schlatter angiebt, gewidmet sind, ist es auch unbegründet, Rehabeam und Jerobeam von Salomo abzutrennen und mit Elia zu verbinden. Unmotiviert ist es jedenfalls, hinter Jeremia einen Einschnitt zu machen und mit Hesekiel eine neue Gruppe zu beginnen. Endlich wenn Schlatter selbst in der Gruppe von Rehabeam bis Jeremia nur 49 und im letzten Teil nur 48 Distichen zählt, wie hätte dann jene angebliche Neigung des Ben Sira „der Sicherung des Textes" dienen können? Die Zahlen 49 oder 48 hätten ja im Gegenteil geradezu einladen müssen, noch ein oder zwei Distichen hinzuzufügen. Wie hätte überhaupt die Zahl der Distichen geschützt sein können, da sie nirgends im Buche angedeutet war und jedenfalls zu spät entdeckt worden wäre?

Obgleich demnach auch in der althebräischen Litteratur die rhetorischen und poetischen Partien nicht in jeder Hinsicht absolut

getrennt sind, heben sich doch die letzteren auch bei den Hebräern durch eine stärkere Bevorzugung eines höheren genus dicendi (s. o. 277 ff. 320 13) und durch ein grösseres Mass von Eurhythmie, die in Symmetrie und akzentuierendem Rhythmus ihre Hauptfaktoren besitzt (320 ff.), als besondere Kunstprodukte heraus (vgl. מעשׂה Ps 45 2 und *ποίησις*, welches Wort bei Aristoteles [Gerber 1 55] gebraucht ist). Aber die althebräische Poesie war, wie auch ich wieder gezeigt zu haben meine, noch nicht in dem strengen Sinne eine gebundene (מחובר) Art der Darstellung, in welchem es in Nachahmung der arabischen Dichter (Mehren 140: *alʿaqdu*, das Binden) die neuhebräische Dichtung wurde.

Verzeichnis von Abkürzungen.

A. Berliner = A. Berliner, Beiträge zur hebr. Grammatik im Talmud und Midrasch (Beilage zum „Jahresbericht des Rabbiner-Seminars für das orthodoxe Judentum“ 1878—79)

Abulwalîd = Abulwalîd's Riqma, ed. Goldberg (1856).

Adrianos = Adrian's *Εἰςαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς*, ed. F. Goessling (1887).

Amarna-Briefe, herausgegeben und übersetzt von H. Winckler im 5. Band der Keilinschriftlichen Bibliothek (Berlin, Reuther's Verlag 1896).

AmJBLit. = American Journal of Biblical Literature.

AmJPhil. = American Journal of Philology.

Bacher = Wilh. Bacher, Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung. Ein Wörterbuch der bibelexegetischen Kunstsprache der Tannaiten (1899).

Baethgen = Friedr. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, 1. Band (1888).

BDB = Hebrew and English lexicon of the Old Testament, ediderunt Francis Brown, S. R. Driver and Charles Aug. Briggs, part I—VIII (1892—1900).

Bible Dictionary, ed. James Hastings (Edinburgh bei Clark 1898 ff.).

Bö. § = Friedr. Böttcher, Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache (1866—68).

Brockelmann = Karl Br., Lexicon syriacum (1895).

BS = Biblische Studien, herausgegeben von O. Bardenhewer (1896 ff.).

Budge, Oriental Wit etc. = Wallis Budge, Oriental Wit and Wisdom (London 1899).

Cambr. B. = The Cambridge Bible for schools and colleges (Cambridge, at the University Press).

Casanowicz = Immanuel M. Casanowicz, Paronomasia in the Old Testament (Boston, Mass. 1894).

Dalman = Gustaf D., Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch (1894).

Dathe = Jo. Aug. Dathe, Glassii philologia sacra his temporibus accomodata, 2 tomi (1776).
Dietrich, Zur Gram. = Franz Dietrich, Abhandlungen zur hebräischen Grammatik (1846).
Diqdûqê = Diqdûqê ha-ṭeʿamîm, herausgegeben von Baer und Strack (1879).
Döller = Joh. Döller, Rhythmus, Metrik und Strophik in der biblisch-hebräischen Poesie (1899).
Driver § = S. R. Driver, The use of the tenses in Hebrew, third ed. 1892. — An allen auf das Deuteronomium bezüglichen Stellen bezeichnet „Driver“ dessen Commentary on Deuteronomy (1895) und an allen auf die Bücher Samuelis bezüglichen Stellen bezeichnet „Driver“ dessen Notes on the Hebrew text of the books of Samuel (1890).
Einleitung = Ed. König, Einleitung in das Alte Testament mit Einschluss der Apokryphen und der Pseudepigraphen Alten Testaments (1893).
Encyclopedia Biblica, edd. Cheyne and Black (London 1899 ff.).
Ernesti = Joh. Aug. Ernesti, Initia doctrinae solidioris, editio quinta (Lipsiae 1769).
Ewald = Heinr. Ewald, Ausführliches Lehrbuch der hebr. Sprache, 8. Aufl. (1870).
Exiles' Book = Ed. König, The Exiles' Book of Consolation, contained in Is. XL—LXVI (1899).
Exp. B. = The Expositor's Bible (London bei Hodder & Stoughton).
Exp. Times = The Expository Times, ed. James Hastings (Edinburgh bei Clark).
Field = Frid. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt (Oxonii 1875).
Flacius = Clavis scripturae sacrae, authore Matthia Flacio (editio Basileae 1628).
Fleischer = H. L. Fleischer, Kleinere Schriften, drei Bände (1888).
Fürst = Jul. Fürst, Der Kanon des Alten Testaments nach den Überlieferungen im Talmud und Midrasch (1868).
Geiger = Abr. Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwickelung des Judentums (1857).
Gerber = G. Gerber, Die Sprache als Kunst, 2 Bde, 2. Aufl. (1885).
Ges.[13] = Gesenius' Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch, 13. Aufl., herausgegeben von Frants Buhl (1899).
GK = Gesenius' Hebräische Grammatik, 26. Aufl., herausgegeben von Emil Kautzsch (1896).
GL = Gesenius, Ausführliches grammatisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache (1817).
GTh = Gesenii thesaurus linguae hebraeae etc. (1829-58).
Goldziher = Ignaz Goldziher, Tanchûm Jeruschalmi (1870).
Goldziher, Z. arab. Phil. = I. G., Studien zur arabischen Philologie, Bd. 1 (1896), Bd. 2 (1899).

Grimm = Lexicon graeco-latinum in libros Novi Testamenti auctore C. L. Wilibaldo Grimm (1868ss.).
HC = Handcommentar zum A. T., herausgegeben von W. Nowack (Göttingen bei Vandenhoeck u. Ruprecht 1892ff.).
Herder = J. G. von Herder, Vom Geist der ebräischen Poesie (1782), zitiert nach Bd. 1 und 2 von „Herder's sämmtliche Werke zur Religion und Theologie" (1827).
HWB = Handwörterbuch.
JAs. = Journal Asiatique.
ICC = The International Critical Commentary (Edinburgh bei Clark 1893ff.).
JQR = The Jewish Quarterly Review (Oxford, ed. J. Abrahams in London).
K = Kethib.
KAT = Eberhard Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 2. Aufl. (1883).
KC = Kurzgefasster Commentar zu den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von Strack und Zöckler.
KEHB = Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, (Leipzig bei Hirzel).
KHC = Kurzer Handcommentar zum Alten Testament, herausgegeben von K. Marti (Tübingen bei Mohr 1897ff.).
KÜ = Die heilige Schrift Alten Testaments, in Verbindung mit anderen übersetzt von Emil Kautzsch, 2. Aufl. (1896).
LCBl. = Litterarisches Centralblatt, herausgegeben von Ed. Zarncke.
Lehrgebäude oder Lgb. = Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache mit komparativer Berücksichtigung des Semitischen überhaupt, Bd. 1 (1881), Bd. 2 (1895), Bd. 3 (1897).
Levy, NHWB = J. Levy, Neuhebräisches Wörterbuch, 4 Bde.
Ley = Julius Ley, Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaues (1875).
Ley, Leitfaden = J. Ley, Leitfaden der Metrik der hebräischen Poesie (1887).
Lindberg = O. E. Lindberg, Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen (Göteborg 1897ff.).
Lowth = Roberti Lowth De sacra poesi Hebraeorum praelectiones academicae Oxonii habitae (1753), ed Rosenmüller (1815).
Mandelkern = Sol. Mandelkern, Veteris testamenti concordantiae (1896).
Mehren = A. F. Mehren (Kopenhagen), Die Rhetorik der Araber (1853).
Mekhilta cf. Ed. König, Einleitung ins A. T. 522.
MGWJ = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
D. H. Müller = Dav. Heinr. Müller, Die Propheten in ihrer Urgestalt. Grundsätze der ursemitischen Poesie etc. (1896).
MT = Massoretischer Text des hebräischen Alten Testaments.
NGGW = Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften.

NJPhP = Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik.
Nöldeke = Th. Nöldeke, Zur Grammatik des classischen Arabisch in den „Denkschriften der Wiener Academie“ (1897).
Nolde = Noldii concordantiae particularum ebraico-chaldaicarum, ed. Tympe (1734).
Norden = Ed. Norden, Die antike Kunstprosa, 2 Bde. (1898).
OLZ = Orientalistische Litteratur-Zeitung, seit 1898 herausgegeben von F. Peiser.
Onq. = Targum des Onqelos, zitiert nach der editio Sabioneta, ed. A. Berliner (1884).
Die Originalität etc. = Ed. König, Die Originalität des neulich entdeckten hebräischen Sirachtextes textkritisch, exegetisch und sprachgeschichtlich untersucht (1899).
Paul = Hermann Paul, Principien der Sprachgeschichte (1886).
Perles = Felix P., Analekten zur Textkritik des Alten Test. (1895).
Q = Qerê.
Qimchi oder Qi. = David Qi.'s Mikhlol, ed. Rittenberg (1868) oder „Wurzelbuch“, ediderunt Biesenthal et Leberecht (1847).
Reichel = Walther Reichel, Sprachpsychologische Studien (1897).
RÉJ = Revue des Études Juives (Paris, ed. Israel Lévi).
Robertson = James Robertson, The poetry and the religion of the Psalms (1898).
S. = Ed. König, Historisch-komparative Syntax der hebräischen Sprache (Schlussband des „Lehrgebäudes“ 1897).
SBAc. = Sitzungsberichte der Berliner Academie.
SBOT = The sacred books of the Old Testament (ed. P. Haupt).
Nivard Schlögl, De re metrica veterum Hebraeorum (1899).
Sîbawaihi = Sîbawaihi's Buch über die [arabische] Grammatik, übersetzt und erklärt von Gustav Jahn (1895 ff.).
Sifrâ, cf. Ed. König, Einleitung ins A. T. 522.
Sommer = Georg Sommer, Biblische Abhandlungen (1846).
Spitta = Wilhelm Spitta-Bey, Grammatik des arabischen Vulgärdialektes von Ägypten (1880).
S.-St. = Siegfried und Stade, Hebräisches Wörterbuch zum A. T. (1892).
SWAc. = Sitzungsberichte der Wiener Academie.
THBW = Theologisch-homiletisches Bibelwerk, herausgegeben von J. P. Lange.
TSK = Theologische Studien und Kritiken.
TThQ = Tübinger theologische Quartalschrift.
Vetter = Paul Vetter, Die Metrik des Buches Job; 4. Heft des 2. Bandes von „Biblische Studien“, herausgegeben von Otto Bardenhewer (1897).
Volkmann = Rich. Volkmann, Die Rhetorik der Griechen und Römer (1874).
Weiss = Johannes Weiss, Beiträge zur paulinischen Rhetorik, enthalten in „Theologische Studien, Herrn wirklichem Oberkonsistorial-

rat Professor Dr. Bernhard Weiss zu seinem 70. Geburtstag dargebracht" (1897) 165—247.

Wenrich = J. G. Wenrich, De poeseos hebraicae atque arabicae origene, indole mutuoque consensu atque discrimine (Lipsiae 1843).

Winter und Wünsche = Die jüdische Litteratur seit Abschluss des Kanons, herausgegeben von J. Winter und Aug. Wünsche, 3 Bde. (1894—96).

Wisdom of Ben Sira = The Wisdom of Ben Sira, portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew, edd. S. Schechter und C. Taylor (Cambridge 1899).

WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

ZAss. = Zeitschrift für Assyriologie.

ZATW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

ZKTh = Zeitschrift für katholische Theologie.

Zemach Rabbiner, Beiträge zur hebräischen Synonymik im Talmud und Midrasch (1899).

Zenner = J. K. Zenner, Die Chorgesänge im Buche der Psalmen (1896).

ZWT = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Über andere Büchertitel, wie Midrasch etc., wolle man das Sachregister meiner „Einleitung ins A. T." nachsehen!

Sachregister.

Die Ziffern bezeichnen die Seiten und Zeilen.

Stellenregister.

Die Zahlen bezeichnen die Seite und die Linie der betreffenden Seite.

